

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA (UFSC)

JOÃO FRANCISCO HACK KAMRADT

**PERFECCIONISMO E IGUALDADE DEMOCRÁTICA:  
UM DEBATE EM TORNO DE NIETZSCHE**

Dissertação submetida ao  
Programa de Pós-graduação em  
Sociologia Política (PPGSP) da  
Universidade Federal de Santa  
Catarina (UFSC) para a  
obtenção do Grau de Mestre em  
Sociologia Política.  
Orientador: Jean Gabriel Castro  
da Costa

Florianópolis  
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Kamradt, João Francisco Hack  
Perfeccionismo e igualdade democrática : um debate em  
torno de Nietzsche / João Francisco Hack Kamradt ;  
orientador, Jean Gabriel da Costa Castro - Florianópolis,  
SC, 2016.  
172 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Sociologia Política.

Inclui referências

1. Sociologia Política. 2. Perfeccionismo. 3. Igualdade.  
4. Nietzsche. 5. Democracia. I. Castro, Jean Gabriel da  
Costa. II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. III. Título.





## AGRADECIMENTOS

São inúmeras as pessoas que tiveram participação e influência direta ou indireta neste trabalho. Abaixo, trago uma pequena relação daqueles que, do período em que prestei a prova para entrar no mestrado, dos dois anos de dedicação exclusiva aos estudos – incluindo aí o período focado apenas na realização desta dissertação – e me ajudaram de algum modo:

Aos meus pais, João e Bernardete, que apoiaram à guinada que dei em minha vida ao sair do trabalho em um jornal diário para entrar no mestrado.

À minha noiva, Bruna Renata Lopes, por todo o encorajamento, paciência e pelas intermináveis horas de conversa ao longo dos anos. Mas, principalmente, pelo incentivo para que eu fizesse desse período um momento de crescimento tanto pessoal quanto profissional.

Ao meu orientador, Jean Gabriel Castro da Costa, que desde antes de eu entrar no mestrado já me auxiliava na condução do trabalho. Agradeço também pelas conversas, puxões de orelhas e sugestões dadas ao longo de quase três anos de convivência.

Aos amigos que fiz no mestrado, que ao longo de conversas, contribuíram direta e indiretamente nas pesquisas para esta dissertação e para as tarefas de sala de aula.

Aos professores do PPGSP, que proporcionaram excelentes momentos em sala de aula e, cada um a seu modo, contribuíram para o meu processo de formação.

Aos meus amigos, Edson Burg e Rafael Miguel Alonso Jr., pelo apoio e ajuda dada desde antes da entrada do mestrado e durante todo o processo de estudo.

À UFSC, pelo excelente ambiente acadêmico, e a Capes, pela bolsa de estudo, sem a qual, seria uma tarefa muito mais difícil concluir o mestrado.

E a todos os familiares e amigos que contribuíram com esse trabalho dando apoio e compreensão ao longo da empreitada.



Não quero ser misturado e confundido com esses pregadores da igualdade. Porque, a mim, assim fala a justiça: “Os homens não são iguais”. E, tampouco, o devem tornar-se! Que seria meu amor pelo além do homem, se falasse de outro modo? Através de mil pontes e alpondras, terão de abrir caminho para o futuro, e cada vez mais guerras e desigualdades deverão ser postas entre eles: assim manda que eu fale o meu grande amor!

“Das tarântulas”, *Assim Falou Zaratustra*.





## RESUMO

No centro de seu pensamento político, Nietzsche incentiva à busca pela perfeição dos indivíduos de exceção. Mas esse perfeccionismo nietzschiano é alvo de disputa por diferentes correntes que buscam apresentar o significado da proposta do filósofo. Assim, John Rawls faz uma leitura de um perfeccionismo em Nietzsche que seria elitista, anti-igualitário e ligado a regimes aristocráticos. Essa foi uma leitura predominante do pensador. Mas nos últimos 25 anos, novas leituras buscam expressar outras interpretações para essa busca da perfeição nietzschiano. Por isso, essa dissertação quer entender se a igualdade pode ser compatível com o perfeccionismo de Nietzsche em uma sociedade liberal democrática? Para tanto, é conduzido um estudo para compreender se o filósofo alemão pode ser utilizado para pensar a política, suas críticas a democracia e o que ele entendia por indivíduos de exceção. E mais importante, outras leituras para o perfeccionismo nietzschiano são apresentadas. Uma que defende no pensamento do autor um perfeccionismo moral, que seria igualitária e por isso compatível com o ambiente democrático, e outra que argumenta em prol de um perfeccionismo agonístico, que visa a perpétua luta para superação de si mesmo.

**Palavras-chave:** Perfeccionismo; Nietzsche; Igualdade; Democracia; Rawls.



## **ABSTRACT**

In the center of his political thought, Nietzsche encourages the pursuit of perfection of exceptional individuals. But this Nietzschean perfectionism is disputed by different currents that seek to present the significance of the philosopher's proposal. John Rawls, for example, interprets Nietzsche's idea of perfectionism as being elitist, anti-egalitarian and connected to aristocratic regimes. That was a predominant reading of the thinker. But in the last 25 years, new readings seek to express other interpretations of Nietzschean perfection. Therefore, this dissertation wants to understand if equality can be compatible with the perfectionism of Nietzsche in a democratic liberal society. Thus, this study is conducted to understand if the German philosopher can be used to think politics, his criticism of democracy and what he means by exception of individuals. Other readings for the Nietzschean perfectionism are also presented. On the one hand, there are those who defend that Nietzsche's moral perfectionism, is equalitarian and therefore compatible with the democratic environment, and those which argue in favor of an agonistic perfectionism, which consists in a perpetual struggle to overcome himself.

**Keywords:** Perfectionism; Nietzsche; Equality; Democracy; Rawls.



## NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Nas citações das obras de Nietzsche presentes no texto, foi optado por remeter as abreviações das versões traduzidas para o português. Dessa forma, esta é a lista de abreviações:

A Disputa de Homero – DH  
Além do Bem e do Mal – BM  
Assim falava Zaratustra – Z  
Crepúsculo dos Ídolos – CI  
Ecce Homo – EH  
Escritos sobre Política – EP  
Gaia Ciência – GC  
Genealogia da Moral – GM  
Humano, Demasiado Humano – HDH  
Humano, Demasiado Humano II – HDH2  
O Anticristo – AC  
O Estado Grego - EG  
O Nascimento da Tragédia – NT  
Schopenhauer como Educador – SE

Sigla dos fragmentos póstumos, que não possuem tradução para o português:

Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe = KGB



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>17</b>
<b>1. O LIBERALISMO IGUALITÁRIO DE RAWLS E O ANTI-PERFECCIONISMO .....</b>	<b>24</b>
1.1 O igualitarismo liberal de Rawls .....	25
1.2 Neutralidade e a crítica liberal ao antiperfeccionismo de Rawls.....	40
1.3 A crítica rawlsiana ao perfeccionismo de Nietzsche .....	51
<b>2. NIETZSCHE, DEMOCRACIA E PERFECCIONISMO .....</b>	<b>59</b>
2.1 Nietzsche: pensador político? .....	60
2.2 A crítica nietzschiana à democracia .....	71
2.3 O perfeccionismo não teleológico de Nietzsche e a democracia.. .....	83
2.4 As semelhanças entre Emerson e Nietzsche .....	95
<b>3. PERFECCIONISMO E AGONISMO DEMOCRÁTICO ....</b>	<b>105</b>
3.1 A defesa de um perfeccionismo moral igualitário em Nietzsche.....	106
3.2 Primeiro político, depois moral: a interpretação de Conway.....	119
3.3 Nem moral, nem político: uma terceira via de interpretação do perfeccionismo nietzschiano .....	123
3.4 O perfeccionismo agonístico como elemento para uma nova democracia liberal .....	139
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>158</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>164</b>





## INTRODUÇÃO

A igualdade pode ser compatível com o perfeccionismo de Nietzsche em uma sociedade liberal democrática? É esta a pergunta que irá guiar este estudo. Ao longo das décadas, uma imagem de que a filosofia nietzschiana não pode ser discutida ao lado da teoria democrática foi se solidificando no ambiente acadêmico. Uma concepção de um filósofo intransigente, pouco afeito à pluralidade e adepto de regimes totalitários se encravou como a representação de Nietzsche diante de leitores e de boa parte de seus estudiosos. É a partir dessa representação que Nietzsche é taxado como um perfeccionista<sup>1</sup> por excelência, em definição dada por John Rawls. Rawls, aliás, ao delinear os princípios da justiça com equidade que conduziram a sua obra seminal, *Uma Teoria da Justiça* (1971), foi um dos principais responsáveis, no ambiente anglo saxônico, por engessar Nietzsche como um filósofo anti-igualitário, elitista e aristocrático. Além de concretar uma imagem do pensador como alguém que incentiva poucos indivíduos a almejamem à perfeição, enquanto o resto da sociedade estaria trabalhando em prol desses poucos sujeitos. Embora breve, o comentário de Rawls sobre Nietzsche, extraído de uma seção de *Schopenhauer como Educador* (1872), foi o suficiente para o teórico da justiça exemplificar a incompatibilidade de se utilizar o perfeccionismo político proveniente do pensamento nietzschiano com a democracia liberal. Essa concepção, do filósofo que hierarquizaria toda a sociedade, ecoou de forma intensa entre os teóricos contemporâneos da política. Da década de setenta até noventa, essa visão expressada por Rawls sobre o pensamento do filósofo de Röcken foi a predominante.

Mas essa leitura, de um perfeccionismo elitista e anti-igualitário de Nietzsche vem sendo contestada nos últimos 25 anos. É cada vez mais extenso o volume de interpretações e indagações acerca da recepção do perfeccionismo em Nietzsche. Interpretações que enxergam um potencial inexplorado do perfeccionismo nietzschiano como um importante ingrediente para a revitalização da democracia liberal. São os sentidos desse perfeccionismo nietzschiano que estão em disputa. Além de Rawls, que alegava existir um perfeccionismo político em Nietzsche, há outras duas correntes que lutam pela interpretação de qual seria a serventia que essa busca pela perfeição que o pensamento nietzschiano apresenta teria.

---

<sup>1</sup> De forma geral, perfeccionismo pode ser entendido como um princípio de sistema moral ou de doutrina religiosa que consiste basicamente em atingir a perfeição a partir de um modelo concebido previamente. No caso desse estudo, focaremos nas interpretações perfeccionistas atribuídas à obra de Friedrich Nietzsche.

Uma delas foi a resposta elaborada à Rawls por Stanley Cavell, em sua obra *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, de 1988 – Cavell tem o apoio de outros teóricos, como James Conant (2001). Nesse texto, Cavell procura defender um perfeccionismo moral no pensamento de Nietzsche, buscando conciliá-lo com um certo ideal da democracia liberal, vinculando-o, assim, a uma inspiração do perfeccionismo do ensaísta democrata norte-americano Ralph Waldo Emerson<sup>2</sup>. Nesse contexto, Nietzsche passou a ser vinculado a um individualismo liberal que além de não possuir nada de elitista, ainda seria igualitário, sendo compatível com o liberalismo democrático. Por isso, ele argumenta: “essa ênfase do perfeccionismo [...] pode ser tomada para servir num esforço para escapar da mediocridade ou do nivelamento” (CAVELL, 1990, p. 56)<sup>3</sup>. Além dessas duas visões, uma defendendo que o pensamento nietzschiano apresenta um perfeccionismo político e outra argumentando em prol de um perfeccionismo moral, uma terceira vertente vem se estabelecendo: é a corrente do perfeccionismo agonístico. Defendida por teóricos como David Owen (1995; 2002), Lawrence J. Hatab (1995; 2002) e Herman Siemens (2002; 2008; 2009), esta via alega que Nietzsche possui um perfeccionismo abrangente em sua influência, mas que esse pode ser compatível com um tipo de democracia liberal, com uma que não defenda a igualdade niveladora de seus indivíduos. Para esses comentadores, Nietzsche prega a perpétua busca por melhora dos indivíduos, por um agon contínuo em que os sujeitos e as instituições sempre estarão se colocando à prova, e por estarem continuamente em disputas, nunca haverá vencedores definitivos. Ou seja, nenhum indivíduo conseguirá alcançar um estágio de perfeição, um *telos*. Isso, porque sempre estarão lutando pela sua perpétua melhora. E ao disputarem esses confrontos agonísticos, invariavelmente, fariam disso uma melhora coletiva que seria propagada por toda a sociedade, já que a luta agonística sempre prevê um Outro que coloque o indivíduo continuamente à prova. Por isso, Hatab afirma que o objetivo do perfeccionismo agonístico nietzschiano é desafiar a retórica igualitária, minar o ressentimento e a defesa da mediocridade disfarçada de igualdade niveladora, ao mesmo tempo em que incentiva a excelência sustentando uma política democrática liberal (HATAB, 1995, p. 110). É esse o motivo que leva Patton (2014)

---

<sup>2</sup> Ralph Waldo Emerson foi um filósofo, escritor e poeta norte-americano. Nasceu em 1803 e morreu em 1882. Ficou famoso por seus estudos no campo da filosofia transcendentalista.

<sup>3</sup> No original: “this emphasis of perfectionism [...] can be taken to serve in an effort to escape the mediocrity or leveling”.

argumentar que o interessante da abordagem de Nietzsche é o fato de sua proposta ser praticamente inexistente no pensamento político liberal contemporâneo.

Mas para que a concepção da busca pela perfeição nietzschiana seja alçada como um ideal a ser perpetuamente perseguido, é necessário entender os motivos que levaram o liberalismo igualitário democrático de Rawls a se estabelecer e as razões que foram dadas para classificar o alemão Nietzsche como o exemplo a ser evitado. John Rawls, com sua teoria da justiça, queria apresentar uma teoria alternativa ao utilitarismo, que era a corrente dominante naquele momento. Para ele, uma concepção de bem deve estar limitada dentro de uma concepção política. Assim, Rawls retorna à teoria do contrato social para repaginá-lo. Para ele, esse contrato não deve ser entendido como um meio para o surgimento do Estado, mas como meio para que apareçam os princípios da justiça que irão ser a estrutura básica da sociedade (RAWLS, 2000a, p. 356). O grande problema de Rawls com Nietzsche é que a teoria do norte-americano prevê a maior igualdade possível entre seus indivíduos. E isso leva a uma interpretação de que Nietzsche dá mais valor para algumas vidas, como a de Sócrates e de Goethe, do que para a vida de outros indivíduos. Assim, Rawls alega: “Em certas passagens, ele [Nietzsche] diz que [...] devemos dar valor às nossas vidas trabalhando para o bem dos indivíduos distintos” (RAWLS, 2000, p. 359). Frase que apresentada sem contexto, se revela como o oposto do ideal pregado por Rawls. Rawls entende que sua teoria da justiça com equidade pode levar ao avanço da sociedade desde que os indivíduos, nivelados pela igualdade, se aperfeiçoem juntos. Para exemplificar o por que ninguém deve alçar à perfeição, os motivos que devem fazer com que o indivíduo não busque se aperfeiçoar, ele cita a famosa passagem de Nietzsche, em *Schopenhauer como Educador*:

A humanidade deve trabalhar continuamente para produzir grandes seres humanos singulares – nisso e nada mais consiste sua tarefa [...] pois a questão é a seguinte: como pode a tua vida, a vida individual, reter o valor mais elevado, a significação mais profunda? [...] apenas vivendo para o bem dos mais raros e valiosos espécimes (NIETZSCHE, SE, p. 75–76).

Essa citação é, para Rawls, um golpe indefensável contra todos os perfeccionistas. É o exemplo de que a busca por melhoramento não será

para todos, que apenas poucos escolhidos terão a oportunidade de se aperfeiçoarem. Algo incompatível com qualquer tipo de ambiente democrático. Dessa forma, Nietzsche é alçado a inimigo declarado da democracia liberal igualitária. Trabalho que Rawls não teve tanta dificuldade em realizar. Como se verá, Nietzsche não é um teórico fácil e nem apresenta um projeto fechado do que imagina que deveria ser uma sociedade ideal. Ao contrário, ele se apresentava como um semeador das suspeitas, como um filósofo que destruía ídolos. “Que eu tenha de ser luta e devir e finalidade e contradição de finalidades. [...] O que quer que eu crie e como quer que o ame – logo terei de lhe ser adversário, e de meu amor: assim quer minha vontade” (NIETZSCHE, Z, Da superação de si mesmo). Essa postura que aos olhos de muitos parecia contraditória com outros escritos seus fez com que ao longo do século XX, o pensamento de Nietzsche fosse aproximado dos ideais defendidos pelas mais diferentes perspectivas políticas. Tarefa que foi facilitada pela supressão ou alteração de trechos do seu trabalho realizada por sua irmã, Elizabeth Förster-Nietzsche. Além disso, fatos da vida pessoal do filósofo, que sofreu com demência nos anos finais de sua vida, acabaram contribuindo para a criação da imagem de um filósofo atípico, que teria vinculado sua filosofia a defesa de um regime de poucos indivíduos, daqueles a quem ele nomeou como indivíduos de exceção.

Não que o pensamento nietzschiano se ausentasse de fazer duras críticas ao regime democrático e ao liberalismo. Como se lerá ao longo desse trabalho, Nietzsche dedica um bom tempo às críticas contra a democracia, que ele entende como uma das responsáveis por nivelar os indivíduos por baixo, e obrigar que todos os indivíduos sejam iguais uns aos outros. Enquanto isso, para Nietzsche, há mais de um tipo de igualdade, sendo uma prejudicial e outra benéfica para os indivíduos. Ele não se opõe aos que buscam uma igualdade por cima, aqueles que buscam se destacar, que lutam continuamente para se aperfeiçoarem. Sua crítica é destinada aqueles que se agarram aos ensinamentos cristãos paulinos, que buscam se acomodar na própria fraqueza. Dessa forma, um dos desafios dessa dissertação, além de apresentar o perfeccionismo nietzschiano, será a de mostrar se o pensamento do filósofo pode ser utilizado para pensar a política e, mais do que isso, se pode ser utilizado para repensar a democracia. Para tanto, sua crítica a democracia precisa ser entendida em todas as suas sutilezas. Do mesmo modo, é necessário contextualizar a crítica feita por Rawls dentro de SE, para que se possa atestar qual é a origem desses indivíduos de exceção e se eles se constituem como um incentivo a uma vida hierarquizante ou não. Como veremos, essa genealogia pela busca da perfeição, que se estabelece como

um dos pilares do pensamento político de Nietzsche, teve como papel decisivo a influência que Emerson, o ensaísta norte-americano democrata, teve ao longo da vida nas ideias do filósofo alemão. Esse almejar querer ser mais, essa crítica ao conformismo democrático que Nietzsche faz encontra eco em muitos dos problemas que Emerson já havia apontado na democracia. Assim, as semelhanças do filósofo de Röcken com o democrata norte-americano servem como base de sustentação para pensar o perfeccionismo nietzschiano em um ambiente democrático.

O debate em torno do tipo de perfeccionismo nietzschiano é relevante e importante para a teoria política contemporânea. Em suas críticas, Nietzsche entende que a igualdade liberal pode provocar a neutralização dos indivíduos. Assim, ele quer fornecer a todos uma medida favorável para a elevação do homem. Ele entende que se continuarmos adeptos da neutralização promovida pela igualitarismo liberal cristão, e sua continuidade no movimento democrático moderno, haveria rebaixamento do homem à condição de animal de rebanho. Nietzsche, assim, advoga que é necessário canalizar as forças para o aprofundamento e extensão da variedade dos poderes humanos, através de um processo de superação de si mesmo sem fim. É esse tipo de perfeccionismo – que, como veremos, é agonístico e não teleológico – que entende a vida como perpétua superação de si, como um processo que não iria se realizar por indivíduos isolados, mas como Nietzsche argumenta, somente em comunidades éticas que abracem esse revigoramento proveniente dessa busca. Como Lopes (2013) explica, essa busca pela perfeição empreendida por Nietzsche pode levá-lo a ser compreendido como um filósofo da ética das virtudes, que estaria organizada em torno da noção de virtude e não da noção de lei ou de dever moral. Segundo Lopes, essa teoria é diferente do consequencialismo utilitarista por valorizar as atividades e não apenas os resultados ou os estados que resultam destas atividades. Essa compreensão da vida ética centrada no cultivo de disposições de caráter poderia prescindir da crença na liberdade da vontade e evitar os paradoxos que resultam deste debate. Como Lopes enfatiza, Nietzsche é um pensador que recusou o simples cumprimento do dever em nome do imperativo pessoal da excelência.

Embora a utilização de Nietzsche para pensar a teoria política contemporânea não seja tão incomum nos países de língua inglesa, pelo menos desde a década de noventa, o uso do arsenal teórico do filósofo de Röcken para pensar a política ainda é visto com ceticismo no contexto brasileiro, mesmo com o esforço recente de alguns teóricos para mostrar a relevância de Nietzsche e do perfeccionismo para o debate político (CASTRO, 2012; LOPES, 2013; PASCHOAL, 2015). Assim, esse

estudo, ao apresentar um debate atual e com capacidade de revigorar o debate democrático, se faz importante por alguns motivos: 1) demonstra a importância da utilização do pensamento nietzschiano para a teoria política contemporânea; 2) apresenta a relevância das críticas do filósofo para a democracia liberal; e 3) estabelece conceitos que podem contribuir para um pensar uma “democracia por vir” (NIETZSCHE, HDH, 300) ou para um revigoramento dos regimes democráticos, que aconteceria através do perfeccionismo agonístico.

Dito isso, os capítulos estão configurados do seguinte modo. No primeiro, é apresentada a teoria da justiça de John Rawls. Fundada em uma base de neutralidade, essa teoria rejeita todo tipo de especificação perfeccionista da sociedade. Assim, Rawls estabelece como objetivo que a maximização do bem não pode estar acima do que seu ideal de justiça expõe como justo. Essa teoria é criticada por teóricos liberais, que criticam o antiperfeccionismo rawlsiano. Enquanto isso, será mostrado como Rawls, para reforçar seu argumento, elege Nietzsche como o perfeccionista por excelência, definição que acabou gerando um intenso debate que ainda está sendo travado por teóricos da política contemporânea.

O segundo capítulo se foca em Nietzsche e sua filosofia. As intenções desta parte são compreender se a obra do filósofo pode ser utilizada politicamente ou não e porque, por tantas décadas, foi apropriada pelas mais diferentes ideologias políticas. Em um segundo momento, superando a tarefa de demonstrar que Nietzsche pode ser utilizado para a política, será debatida as críticas que ele faz à democracia liberal igualitária e como isso afeta a neutralidade da teoria da justiça de Rawls. As outras duas seções do capítulo estão interligadas. Uma irá discutir como um perfeccionismo não teleológico pode ser compatível com a democracia utilizando *Schopenhauer como Educador* (SE) para analisar o que Nietzsche espera dos indivíduos por exceção. Já a outra seção evidenciará a proximidade existente entre o pensamento nietzschiano e o pensamento do democrata Emerson.

O último capítulo da dissertação se concentra nas leituras do perfeccionismo que concorrem com a interpretação de Rawls. Assim, em um primeiro momento será apresentada a visão de Cavell (1990; 1993), que se estabeleceu como a grande resposta à Rawls, no começo dos anos noventa. Esta visão, alega que o perfeccionismo de Nietzsche, ao contrário do que diz o teórico da justiça, é compatível com a democracia liberal igualitária. A visão de Conway (1997), nesse sentido, se apresenta como uma junção de Rawls e Cavell, ao alegar que Nietzsche, em um primeiro momento, apresentava um perfeccionismo político e ao longo de

sua obra passou a sugerir um perfeccionismo moral. Nesse sentido, a visão de David Owen (1995; 2002), Lawrence J. Hatab (1999; 2002), Herman Siemens (2002; 2008) e Vanessa Lemm (2007; 2009) reivindicam um outro tipo de perfeccionismo nietzschiano: o agonístico. Para eles, a teoria nietzschiana almeja uma perpétua busca pela autossuperação dos indivíduos. Esta defesa de um perfeccionismo agonístico estaria de acordo com uma democracia liberal. Após isso, apresento algumas considerações finais sobre o estudo.

## 1. O LIBERALISMO IGUALITÁRIO DE RAWLS E O ANTI-PERFECCIONISMO

A teoria contratualista-deontológica<sup>4</sup> de John Rawls é fundada sob uma base de neutralidade. Essa imparcialidade na base da teoria rawlsiana é estimulada a rejeitar qualquer tipo de concepção perfeccionista na sociedade. O pensador da justiça entende que a adoção de tais práticas acabaria restringindo a liberdade do restante dos indivíduos. Logo, para o norte-americano, a maximização do bem não pode vir acima daquilo que a justiça com equidade determina como justo. Sendo assim, concepções perfeccionistas não podem existir em uma sociedade que busque a igualdade para seus cidadãos. Mas mesmo no liberalismo, outras correntes questionam o antiperfeccionismo rawlsiano e a exclusão de concepções de bem perfeccionistas. Como veremos, para reforçar seu argumento, Rawls aponta Nietzsche como grande exemplo do perfeccionismo, o que acaba gerando um intenso debate que ainda está sendo travado por teóricos da política contemporânea.

Este capítulo está dividido em três seções. Em um primeiro, momento, o igualitarismo liberal de Rawls tem seus conceitos explicados em detalhe. A base dessa análise vem de suas principais obras, *Uma Teoria de Justiça* e *Liberalismo Político*, além de outros livros que compõem o vasto e rico arsenal do norte-americano. Em uma segunda parte, se faz uma discussão do antiperfeccionismo rawlsiano e é apresentado um debate com outros teóricos que defendem um perfeccionismo liberal, como Raz (1986), Caney (1995), Wall (2003) e Haskar (1979). Eles apresentam objeções a ideia de que o antiperfeccionismo precisa ser uma das bases de uma sociedade igualitária. Cada um à sua maneira,

---

<sup>4</sup> Para evitar equívocos, deixo claro que a teoria de Rawls é entendida como um deontologismo-contratualista. É possível outras denominações para a questão, mas a opção por classificar a teoria de Rawls de tal forma decorre do fato de que a teoria rawlsiana possui uma base contratualista – e aqui, não há muitas discussões a respeito disso, já que o próprio autor denomina assim sua teoria (Ver RAWLS, 2008, §2 e §3). Mesmo assim, é necessário defender de forma aceitável porque classificar que a teoria rawlsiana possui um traço deontológico, já que em inúmeros pontos, Rawls acaba se aproximando de Kant. Entre os teóricos que podem corroborar essa interpretação está Denis Coutinho da Silveira. Ele afirma o seguinte: “Rawls procura formular uma concepção de justiça como equidade colocando a equidade como base articuladora da justiça, tendo como objetivo central superar a debilidade teórica da filosofia moral predominante no mundo anglo-saxão, combinando principalmente a tese utilitarista que prioriza o bem em relação ao justo. O resultado será uma teoria moral deontológica e não naturalista, uma teoria que estabelece a prioridade do justo sobre o bem, capaz de dar um fundamento filosófico a esse dever ou à noção de justiça que deve ser ontologicamente anterior a qualquer concepção empírica de bem” (SILVEIRA, 2007, p. 174). Além dele, outro autor que trata do assunto é Antonio Braga, em *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, cap. 1).



apresentam argumentos que provam que uma teoria liberal poderia ser pensada sem essa enfática defesa do antiperfeccionismo. Por fim, na terceira seção deste capítulo, é apresentada detalhadamente a crítica que Rawls faz da filosofia de Friedrich Nietzsche. O filósofo é utilizado como principal exemplo do porque o perfeccionismo não deveria ser usado ou almejado em uma sociedade liberal.

### 1.1 O igualitarismo liberal de Rawls

Ao escrever sua obra seminal *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls, não só se juntou a um grupo histórico de autores que reforçam a teoria contratualista, como também apresentou a mais eficiente e forte teoria liberal igualitária contemporânea. Antes de apresentar como a neutralidade de sua teoria reforça a necessidade de antiperfeccionismo, precisamos detalhar sua teoria da justiça. Hoje, impera quase um consenso entre os teóricos da filosofia política de que um novo modelo de relações econômicas entre indivíduos que tivesse como alicerce o fim da propriedade particular e de acordos políticos que fossem baseados em uma igualdade política, representado, no caso, pelo socialismo, fracassou. Isso, invariavelmente, fez com que a ideia de um outro projeto democrático entrasse em colapso. Ainda irá demorar um tempo para que se invista a energia necessária para tornar hegemônico um modelo alternativo de pensamento político. Mas se há uma hegemonia do pensamento liberal, há também um problema de como fazer uma crítica a essa democracia liberal. Intelectuais contemporâneos se voltaram a tentativa de respostas de questões fundamentais para o self, como o que vem a ser justiça? Além de uma busca por respostas para saber quando as nossas ações como pessoas podem ser consideradas justas? Assim, o conceito de justiça se tornou caro a filosofia política, principalmente depois que John Rawls lançou mão de *Uma Teoria da Justiça*, no começo da década de 70. Sua teoria foi a responsável por retomar todo um campo e junto, trazer uma enxurrada de críticas a sua proposta de sociedade igualitária. Mesmo sendo planejada dentro de uma concepção abstrata, a teoria de Rawls serviu para que os debates entre concepções alternativas para uma sociedade viessem à tona. Nesse trabalho, serão colocadas de um lado a teoria liberal igualitária e do outro lado o perfeccionismo atribuído à Nietzsche, que foi resgatado por teórico contemporâneos. Serão apresentados os conceitos da principal teoria igualitarista democrática, que é a formulada por Rawls, em *Uma Teoria da Justiça* e

retomada em diversas obras como *Liberalismo Político* e *Justiça como Equidade*.

John Rawls não trata a liberdade de forma isolada. Para ele, a liberdade está dentro de um projeto social e político. Para compreender o significado do conceito, é preciso entender o que vem a ser justiça como equidade, o que, por sua vez, faz com que seja necessário esclarecer os conceitos de posição original e do véu de ignorância, que estão envolvidos dentro desta construção teórica. Só assim podemos ver como os princípios da justiça se relacionam com as instituições e como isso afeta o sistema de liberdade dos indivíduos. John Rawls tornou-se conhecido em 1971, quando lançou *Uma Teoria da Justiça*. O livro havia começado a ser escrito em 1966, quando ele estava no *Philosophical Institute de Boulder*, em Colorado, nos EUA. Nos dois anos seguintes, quando Rawls estava em Harvard, o livro ganhou uma segunda versão e foi só entre 1969 e 1970, quando estava no *Center for Advanced Study*, da Universidade de Stanford, na Califórnia, nos EUA, que o livro ganhou sua concepção final.

O objetivo inicial do livro é apresentar uma alternativa ao utilitarismo tradicional, que era tido como a principal teoria no campo da filosofia moral moderna, e ao intuicionismo. Rawls acreditava que os grandes utilitaristas do passado, como Adam Smith, Jeremy Bentham, David Hume e John Stuart Mill construíram seus argumentos morais para que tivessem o suporte necessário para suas ideias e propósitos no campo da economia e da teoria social. Além disso, o norte-americano entendia que os críticos desses utilitaristas pecavam por não apresentarem nenhum conceito moral que pudesse se opor a essas doutrinas. Logo, Rawls parte da tradicional teoria do contrato social, vista em John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, e aplica um grau de abstração maior para aprofundar uma concepção de justiça que ele enxergava como já expressada nas entrelinhas da teoria contratualista. Assim, Rawls quer apresentar “a base moral mais apropriada para uma sociedade democrática” (RAWLS, 2002, p. XXIII).

Rawls define que as origens do liberalismo aparecem nas guerras religiosas dos séculos XVI e XVII. Antes disso, a concepção social que havia era de que todos compartilhavam uma mesma fé e, por isso, possuíam uma mesma concepção de bem. Como Rawls reforça em *Liberalismo Político* (2000a, p. 222-223), naquela época, qualquer concepção de bem existente estava ligada a algum tipo de doutrina filosófica, religiosa ou de moral abrangente, incluindo assim todos os valores e virtudes que eram considerados importantes para a vida humana. Rawls, por sua vez, não entende que a sociedade deve ser organizada ao redor de uma concepção de bem de sentido amplo. Ele defende que uma

concepção de bem seja limitada dentro de uma concepção política. Logo, as ideias ficariam de fora de qualquer doutrina e poderiam ser compartilhadas por indivíduos iguais e livres. Essa noção antiga fazia que pessoas que tivessem outro tipo de fé não conseguissem chegar a nenhum tipo de acordo. Logo, foram as doutrinas que lutavam contra a intolerância religiosa que abriram caminho para que o liberalismo surgisse. Liberalismo que, como

[...] doutrina política, supõe que há muitas concepções conflitantes e incomensuráveis do bem, sendo cada uma delas compatível com a plena racionalidade das pessoas humanas, tal como podemos verificar no âmbito de uma concepção política praticável de justiça (RAWLS, 1992, p. 55).

Assim, o liberalismo entra em conflito com o pensamento tradicional dominante. O liberalismo clássico reconhece que há inúmeras concepções de bem. O que esse liberalismo busca, mas não consegue, é dar uma concepção social adequada a essas várias concepções. É isso que Rawls tentou fazer. Para o norte-americano, uma sociedade só terá unidade social caso tenha um sistema de cooperação entre pessoas iguais e livres, o que acaba pressupondo que exista um acordo de respeito de “uma concepção política da justiça para regular a estrutura básica da sociedade” (RAWLS, 1992, p. 56). Logo, o conceito de bem deve ser retirado do conceito de justiça. Só assim Rawls acredita que será possível uma convivência pacífica das mais diversas doutrinas religiosas, morais e filosóficas em uma sociedade democrática. Para tanto, Rawls faz um retorno à teoria do contrato social, mesmo que realizando algumas adaptações. Ele entende que o contrato social não deve ser entendido como um meio para que o Estado surja, mas sim como a ideia principal dos “princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade” (RAWLS, 2000a, p. 356). Logo, esse contrato original irá estabelecer os termos fundamentais de todos os futuros acordos dessa sociedade.

Rawls utiliza a ideia de uma concepção política da justiça para constituir a justiça como equidade através de duas ideias. A primeira ideia é da cooperação social. Essa atividade é relevante ao estabelecer procedimentos e normas que sejam reconhecidas publicamente e que, por isto, seja possível determinar a direção e qual sentido terá a cooperação. Além disso, essa cooperação social também tornará possível a regulação das condutas dos indivíduos envolvidos no processo. A cooperação

pressupõe benefício de todos os participantes, já que é necessária uma noção equitativa de cooperação, através da qual esteja presente a reciprocidade. Isso significa que todos podem alcançar benefícios e que todos precisarão compartilhar os encargos. A outra ideia envolve a ideia do que vem a ser uma pessoa. É necessária uma nova definição que seja compatível com um sistema equitativo de cooperação. Assim, as pessoas precisam estar aptas a serem membros cooperativos de uma sociedade. Para alcançar isso, Rawls atribui a todos a capacidade de ter uma concepção de bem e de ter um senso de justiça.

[...] a capacidade de ter um senso de justiça é a capacidade de entender, aplicar e ser em geral motivado por um desejo efetivo de agir em função dos (e não apenas de acordo com) princípios de justiça, enquanto termos equitativos de cooperação social. A capacidade de ter uma concepção do bem é a capacidade de formar, revisar e tentar racionalmente realizar tal concepção, isto é, uma concepção do que consideramos que seja para nós uma vida humana digna de ser vivida (RAWLS, 2000a, p. 356).

Aqueles que possuem essas duas capacidades são cidadãos iguais, já que possuem um vínculo de cooperação social e aceitam os mesmos termos equitativos. Na visão de Rawls, essas concepções de cooperação social tornam possível que a fundamentação da sociedade deixe de ser uma concepção de bem, que surgiu através de alguma religião ou de uma determinada doutrina filosófica para ser uma “concepção pública e compartilhada de justiça apropriada à concepção de cidadãos de um Estado democrático como pessoas livres e iguais” (RAWLS, 2000a, p. 359). Após ter estruturado que dentro da teoria de Rawls a sociedade possui um sistema equitativo de cooperação entre indivíduos livres e iguais, é necessário realizar um acordo para especificar claramente os princípios pelos quais a igualdade e a liberdade possam existir de forma mais ampla possível. Para achar a concepção necessária para elevar esse princípio ao máximo, Rawls utilizou-se do que ele chamou de posição original. Nessa posição, os indivíduos iguais e livres entre si estabelecerão um acordo equitativo sobre os princípios da justiça política. O autor explica que as pessoas chegam a esse acordo devido a cooperação social existente entre elas. Como ele ratifica: “os termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre pessoas envolvidas, isto é, entre cidadãos livres e iguais, nascidos numa sociedade

que passam sua vida” (RAWLS, 2000a, p. 66). Para que seja possível a escolha dos princípios da justiça de forma livre entre esses indivíduos, o filósofo do direito cria o conceito de véu da ignorância, que pode ser definido como um momento conjunto ao da posição original, no qual os indivíduos não sabem de nada e por isso precisam estabelecer os princípios da justiça apenas através dos conhecimentos gerais. Como ele ilustra:

Supõe-se, então, que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou o seu status social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, a sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia como, por exemplo, a sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Mais ainda, admite-se que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir. As pessoas na posição original não têm informação sobre a qual geração eles pertencem (RAWLS, 2002, p. 147).

Para tornar claro, embora Rawls determine que dentro do véu da ignorância os indivíduos não tenham conhecimento quanto a fatos particulares, o mesmo não se aplica a informações gerais. Essas, o autor considera que serão de conhecimento de todos e que afetarão a escolha dos princípios da justiça. Da mesma forma, a posição original não é uma assembleia em que todos participam. Ela é apenas um artifício da teoria proposta por Rawls, podendo assim ser usada em qualquer momento, auxiliando na elaboração de uma “concepção política de justiça para a estrutura básica a partir da ideia fundamental da sociedade como um sistema duradouro e equitativo de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais” (RAWLS, 2000a, p. 69). Já o véu da ignorância serve para estabelecer restrições de informações e permitir um acordo equitativo entre os cidadãos. Assim, na posição original e atrás

deste véu de ignorância, os indivíduos devem escolher os princípios úteis para uma sociedade pluralista e democrática. São esses princípios que regerão a estrutura básica da sociedade.

Os princípios de justiça serão a referência para a existência dos acordos sociais firmados posteriormente. É com esses acordos que são feitas as normas para as instituições e para todos que fazem parte desses órgãos. Rawls demora a formular a sua declaração final dos princípios da justiça. Ao invés disso, ele vai mostrando aos poucos, reescrevendo-a e acrescentando mais informações, até que apresenta sua definição após um bom período de gestação. Essa calma na formulação é útil para delimitar informações importantes, como o fato de que o primeiro princípio de justiça sempre antecede o segundo. Logo, a distribuição de bens e de renda deve ser compatível com as liberdades dos indivíduos iguais. Assim, a definição final dos princípios fica estabelecida nos seguintes pontos:

- a. Toda pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdade para todos;
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 2000a, p. 345).

Rawls considera que após a escolha dos princípios da justiça na posição original, os indivíduos irão ocupar seus locais dentro da estrutura da sociedade e que dali buscarão reivindicar as mudanças que acharem necessárias. Para que isso seja possível, o norte-americano estabelece estágios que guiarão os princípios da justiça. O primeiro incentivará a decisão sobre uma justiça política e uma constituição. Aqui, o véu da ignorância passa a ser erguido parcialmente, gerando conhecimento de fatos gerais da sociedade para os indivíduos. Nesse ponto, eles saberão o nível de avanço cultural, político e econômico. Com isso, definirão os termos da constituição e irão para o passo seguinte, que é montar uma legislação justa. Esta, precisa estar de acordo com a constituição recém-formada, ligando doutrinas políticas e econômicas com a teoria social. Assim, se espera que ela não viole as liberdades iguais dos indivíduos. Na

formulação de Rawls, o primeiro princípio prevalece sobre o segundo e isso acaba implicando o reconhecimento de uma prioridade da constituição sob a elaboração da legislação. Depois de feita a legislação, a aplicação de leis pelos juízes e administradores é a última etapa estipulada pelo autor. Estabelecendo os pontos de partida de cada estágio estabelecido por Rawls, fica explícito que na posição original os indivíduos só conhecem os princípios básicos da teoria social, mas desconhecem em qual momento histórico ou em que tipo de sociedade surgirão. Nos estágios seguintes, as limitações desse conhecimento vão sendo reduzidas, embora já tenham sido determinadas. Ou seja, cada estágio deixa a informação fluir de forma que se aplique aos problemas de justiça em questão, mas informações que possam gerar distorções do entendimento desses conceitos para as pessoas continuam sendo omitidas. Essa sequência de estágios serve apenas para auxiliar Rawls na concepção de justiça como equidade, servindo de instrumento de orientação para os dois princípios que ele propõe.

Assim, para conciliar liberdade e igualdade, o autor recorre a diferenciação entre liberdade e valor da liberdade. Ele entende que liberdade está vinculada a um sistema de liberdades e o valor da liberdade acaba variando de acordo com a quantidade de pessoas ou grupos que cumpram seus objetivos. Assim, a liberdade é a mesma para cada um dos indivíduos e não há necessidade de compensação. Por sua vez, o valor da liberdade é diferente para as pessoas. Isso porque alguns, por qualquer tipo de razão, possuem mais riqueza ou autoridade, enquanto outros não alcançam o mesmo status. Logo, para consertar a estrutura básica, tendo em vista os dois princípios de justiça, é necessário aumentar o valor de liberdade para que os que possuem menos não fiquem em situação de desvantagem. O filósofo contratualista entende que isso é o que define o fim da justiça social. Em uma conceituação geral, ele compreende a liberdade como uma possibilidade dos indivíduos desempenharem algo, independentemente de qualquer forma de coerção. Rawls entende liberdade como referência aos agentes, às restrições ou limitações a eles impostas e às razões pelas quais alguém é ou não livre. Assim, o estadunidense deixa claro que a liberdade é conectada a limitações de ordem legal e constitucional. Ou seja, relaciona-se com “uma certa estrutura de instituições, um certo sistema de normas públicas que definem direitos e deveres” (RAWLS, 2002, p. 219). Disso, pode-se concluir que a liberdade dos sujeitos fazerem ou não algo exige que estejam livres de qualquer tipo de coerção e que, da mesma forma, tenham seus direitos legalmente assegurados. Isso porque uma sociedade com uma grande quantidade de indivíduos irá resultar no surgimento dos mais

diversos tipos de liberdades. Logo, na teoria de Rawls, é necessário separar liberdades básicas de outras liberdades.

Liberdades básicas precisam estar em um sistema único, que represente a liberdade como uma liberdade igual. Assim, em um sistema de liberdades, como Rawls propõe, é necessário que uma liberdade esteja relacionada com as outras, seja através do elemento constitucional ou legislativo. Da mesma forma, é necessário haver um equilíbrio entre as liberdades. Por exemplo, a liberdade de expressão só terá sentido caso sejam estabelecidas regras dentro de um procedimento razoável de debate. Assim, é possível afirmar que a limitação de alguns tipos de liberdades acaba gerando o melhor ajuste no sistema de liberdades. Para alcançar esse ajuste, o autor enfatiza que a ideia é de que essas

[...] liberdades e sua prioridade garantam igualmente a todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e bem-informado dessas capacidades naquilo que chamarei de “os dois casos fundamentais” (RAWLS, 2000a, p. 388).

No detalhamento das liberdades básicas nos estágios posteriores a posição original, Rawls dá destaque para as liberdades políticas, de consciência, pensamento e de associação. Dessa forma, a aplicação livre dos princípios da justiça na sociedade ocorre através do senso de justiça de seus cidadãos, o que só seria possível em um sistema com liberdades políticas e de pensamento. E como complemento desse sistema, seria necessário um regime democrático que fosse representativo e que contasse com a proteção das liberdades de expressão da imprensa, política e de reunião. Só assim para garantir a liberdade política e de pensamento. Todos os outros direitos e liberdades que não estão inclusos nas liberdades básicas que são protegidas pelas cláusulas constitucionais devem ser especificadas no estágio legislativo, tendo como referência todos os princípios já dispostos naquele momento. Assim, por exemplo, a discussão em torno da propriedade privada versus a propriedade pública dos meios de produção não é alcançada pelos princípios de justiça, já que depende de outros atenuantes históricos e sociais de um determinado país ou região. Essas exclusões acabam acontecendo devido ao objetivo que se pretende alcançar com a justiça como equidade. É por isso que o estadunidense propõe a justiça como equidade apenas como forma de “resolver o impasse da tradição democrática sobre a forma pela qual as



instituições sociais devam ser organizadas para estar em conformidade com a liberdade e a igualdade dos cidadãos enquanto pessoas morais” (RAWLS, 2000a, p. 395).

A liberdade de consciência, juntamente com a liberdade de associação, é o argumento mais forte em favor do primeiro princípio de justiça. Argumento forte pelo fato de que quando se encontram nas posições originais, as partes não sabem quais serão suas convicções filosóficas, morais ou religiosas. Assim, só a liberdade de consciência possibilita os indivíduos a quando saírem da posição original não ter suas outras liberdades ameaçadas ou suprimidas – seja por doutrinas morais ou religiosas. Esse argumento em prol da liberdade de consciência não é estendido a outras liberdades. É este o motivo de Rawls ter formulado, junto com o primeiro princípio da justiça, o que ele chamou de sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais. Esse sistema confere ao princípio da liberdade igual um caráter prioritário, garantindo que maiores benefícios de ordem social ou econômica não justifiquem menos que a liberdade igual para os indivíduos.

Com isso estabelecido, fica garantido a base para que os Estados criem regimes que garantam a liberdade de pensamento, de crença e de práticas religiosas vetando que uma determinada religião – e todos os impedimentos e constrangimentos que ela causa aos indivíduos – impere. Mesmo assim, isso não significa que interesses de segurança ou ordem pública valham mais do que interesses religiosos ou morais. Continua valendo a noção de que essas liberdades serão limitadas pressupondo a possibilidade de que os indivíduos possam vir a alcançar suas metas. Logo, a principal preocupação do Estado deve ser regular essa busca das pessoas pelos interesses religiosos e morais, sempre tendo como base os princípios da justiça. Dessa forma, o governo do Estado irá atuar como um agente dos seus cidadãos, sendo o responsável por proporcionar a satisfação de cada demanda por justiça.

Mesmo assim há questões a serem respondidas. Uma das mais difíceis é o que fazer com o intolerante. Exemplificando: em um estado democrático pode surgir aquele partido ou indivíduo que pregue uma doutrina que seja incompatível com as liberdades constitucionais – aqueles, por exemplo, que falam que, caso cheguem ao poder, irão suprimir essas liberdades. Para Rawls, o direito dos outros indivíduos não tolerarem um intolerante só irá aparecer quando este e suas ações colocarem em risco a segurança dos outros indivíduos. Pois, como ele afirma, não se requer que “os homens permaneçam inertes, enquanto outros destroem os fundamentos de sua existência” (RAWLS, 2002, p. 257). Logo, é possível afirmar que a justiça como equidade do autor não

admite uma negativa da igual liberdade para os indivíduos sem que exista um forte motivo. O que, invariavelmente, estará ligado à preservação desta própria liberdade igual.

Rawls trata as liberdades políticas juntamente com o princípio da participação, que se refere ao processo político definido pela Constituição. Logo, implementar o sistema requer que todos os indivíduos possuam igual direito de participar do processo político e da possibilidade de elaborar as leis que eles irão se sujeitar. Como se vê, esse princípio só é compatível com uma democracia liberal. O valor das liberdades equitativas políticas dependerá do que a constituição tiver estabelecido como igual oportunidade a todos os membros que participarem e influenciarem no processo político. Logo, aqui a liberdade de expressão e de reunião ganha importância maior, bem como a liberdade de pensamento e de consciência. Isso, porque é só através do acesso aos meios e das informações sobre questões políticas que será possível apresentar propostas alternativas para a discussão política.

Na continuação dessa sociedade de Rawls, as liberdades da pessoa são aquelas protegidas pelo Estado de Direito, que se manifesta como um sistema legal com “administração regular e imparcial das normas comuns” (RAWLS, 2002, p. 257). O objetivo do sistema legal é assegurar a cooperação social através de regras coletivas que podem levar a coerção. Isso irá gerar “as bases que possibilitam que as pessoas confiem umas nas outras e reclamem, com razão, quando não veem suas expectativas satisfeitas” (RAWLS, 2002, p. 257-258). Não restam dúvidas, para o norte-americano, da necessidade de algum tipo de coerção para que seja possível manter a cooperação social. Isso porque o princípio da liberdade implica o princípio da responsabilidade. Logo, o cuidado necessário é com o estabelecimento de um sistema de sanções e com os agentes que terão a autoridade para aplicar essas sanções, para que isso não comprometa a liberdade geral dos cidadãos. Em síntese, as sanções penais devem ser adotadas apenas como instrumento estabilizador e garantidor da liberdade. Novamente, a ideia segundo a qual a restrição da liberdade se justifica somente quando se pretende resguardar a própria liberdade se sobressai.

Como o princípio de igual liberdade é hierarquicamente superior ao segundo princípio, o argumento em torno da igual liberdade passa a ser a defesa de que na posição original os indivíduos terão em mente que suas liberdades básicas são praticáveis e não precisam ser trocadas por melhores condições de bem-estar econômico. Isso, claro, pressupõe que todos tenham satisfeitas suas necessidades materiais básicas. Para Rawls, o auto respeito é considerado um bem primário necessário para que as

peças desenvolvam suas capacidades morais, de fazer bem e de possuir um senso de justiça. Logo, para o estadunidense, a melhor solução para garantir que exista o auto respeito entre os cidadãos de uma sociedade bem ordenada é por meio da designação de liberdades básicas que geram um igual status de cidadania para todos. Como ele explica:

As liberdades básicas podem ser ou menos amplas, mesmo permanecendo iguais, ou podem ser desiguais. Se a liberdade for menos ampla, o cidadão representativo, ao fazer o balanço da situação, deve julgar esse fato como um ganho para a sua liberdade; e se a liberdade for desigual, a liberdade dos que têm uma liberdade menor deve ter maiores garantias. Nos dois casos a justificativa decorre do sistema global das liberdades iguais (RAWLS, 2002, p. 275).

Como se nota, a preocupação maior de Rawls é com a garantia do igualitarismo nas sociedades democráticas. Para conseguir essa unidade, é necessário um acordo que possa possibilitar a cooperação social e uma convivência pacífica de inúmeras doutrinas morais, filosóficas e religiosas. O autor recorre e adapta a tradicional ideia de contrato social, concebendo um acordo original pelo meio do qual devem ser definidos os princípios de justiça necessários para aquela estrutura básica de sociedade. Há questões a serem resolvidas, como a diferença entre valor de liberdade e liberdade. A liberdade igual é a mesma para todos os indivíduos, mas o valor da liberdade muda de pessoa para pessoa. Logo, é preciso maximizar esse valor para que os menos favorecidos também alcancem as liberdades básicas. Assim, novamente, pode se reforçar que a justiça como equidade não aceita nenhum tipo de restrição à liberdade – salvo raras exceções para que aqueles que são considerados como intolerantes. O único caso aceitável de restrição é daquela que sirva para a preservação da própria liberdade igual. Dessa forma, a concepção da ordem pública deve resultar do senso comum, já que se trata de uma sociedade democrática e plural, na qual ideias vinculadas a concepções, sejam elas religiosas, filosóficas ou morais, não irão prosperar.

Rawls, em um primeiro momento, está comprometido com uma visão metafísica do ser – dando ênfase na autonomia dos indivíduos –, uma vez que a subjetividade dos indivíduos não é constituída em relação com os outros. Ao invés disso, o self é um agente racional capaz de realizar uma escolha antes de ser envolvido pelo mundo. Essa visão antiquada demonstra que Rawls é apegado a certas noções modernas de

subjetividade controversas. Mas o autor norte-americano não está sozinho na defesa desse ponto de vista. A ideia de uma subjetividade racional é profundamente enraizada no pensamento liberal no que diz respeito a participação política, de um lado, e da teoria econômica sobre os indivíduos racionais egoístas que estão desvinculados de suas comunidades como seres atomistas que lutam repetidamente um contra o outro, de outro lado. Essa visão do sujeito como radicalmente autônomo (e atomista) afeta a noção de “igualdade” como valor de uma sociedade liberal. Assim, a ideia de que todos somos individualizados serve para tornar a igualdade uma meta, ao menos no que se refere a igualdade de oportunidades. O liberalismo é suportado por essa concepção do sujeito e pela forma como as condições dessa concepção pensam sobre os valores de liberdade e da igualdade.

Em *Liberalismo Político*, Rawls acaba ajustando o pluralismo para uma visão global do mundo, em que acaba restringindo sua visão do self para uma concepção mais política. Assim, este pluralismo acaba implicando uma série de visões de mundo que de alguma forma acabam se encaixando ou se sobrepondo, no domínio político, e afirmando a democracia constitucional. Há uma tensão entre o pessoal e o público, entre o justo e o bem. Para Vita, explicando Rawls, a justiça tem primazia sobre o bem em dois sentidos fundamentalmente:

[...] primeiro porque [os princípios de justiça] podem ser defendidos de forma que não pressupõe a validade de nenhuma visão específica de bem e segundo porque colocam limites às formas pelas quais os cidadãos podem se empenhar em realizar as concepções do bem que julgam ser verdadeiras (VITA, 2007, p. 18).

Rawls sustenta que cabe aos cidadãos descobrir como valores políticos e globais se relacionam entre si. Este é o lugar onde a crítica pós-moderna “tradicional”, que envolve preconceitos não reconhecidos, entra em jogo. Rawls tem tanta certeza do seu conceito de consenso sobreposto em relação à estrutura política e aos valores políticos que acaba fazendo vista grossa para o problema dos pontos de vista abrangentes que afetam as atitudes políticas e as posições sobre determinadas questões (as que tratam sobre o aborto e a pena de morte podem ser citadas como exemplos). Isso, porque os indivíduos que participam da política possuem preconceitos. Aqui, o entendimento do que vem a ser consenso sobreposto

é útil para entender como ele irá reforçar a ideia de neutralidade e do antiperfeccionismo na teoria rawlsiana.

Levando em conta que a justiça como equidade é uma concepção política que prevê uma ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação e como geração da política de pessoas, se faz necessário a utilização do consenso sobreposto, segundo Rawls. Para o norte-americano (2000a, p. 245), a finalidade de uma concepção política de justiça é fixada tendo em vista à ideia de sociedade que se vive. Como exemplo, em uma sociedade constitucional democrática, o conceito político de justiça não está limitado a servir como base da justificação de suas instituições sociais e políticas nas quais os participantes precisam estar de acordo, mas também terão que se responsabilizar por manter a estabilidade dessa concepção na passagem de uma geração para a outra. O conceito de consenso sobreposto acaba servindo para reafirmar pontos anteriormente tratados da concepção política da justiça de Rawls. De forma direta, eles podem ser colocados da seguinte forma: 1) uma concepção política de justiça precisa ser feita tendo em vista um fim, que seria a estrutura básica de uma sociedade, 2) essa concepção não deve ser decorrente de concepções abrangentes de bem e 3) essa ideia precisa estar fundada em instituições fundamentais que sejam comuns a uma cultura democrática<sup>5</sup>, de modo que seja algo conhecido para a grande parcela dos indivíduos pertencentes aquela sociedade. Com base nessas ideias, é possível imaginar que a maioria dos indivíduos iguais e livres daria apoio através de um consenso sobreposto que tivesse como finalidade uma teoria política de justiça.

Ao afirmar que os cidadãos precisam ser compreendidos como indivíduos iguais e livres, se imagina que essas ideias foram entendidas dentro de uma cultura democrática pública e acomodados nos requisitos das instituições fundamentais. Essa concepção defende que a justiça da qual essas ideias fazem parte receba apoio também de outras doutrinas abrangentes através do consenso sobreposto. Se isso não ocorrer, há o risco de que exista apenas uma ideia abrangente de bem que possa ser mantida por meio de um poder tirânico (RAWLS, 2000, p. 252). Entretanto, algum indivíduo poderia questionar o conceito de consenso sobreposto argumentando que aquela ideia mantida por meio de poder tirânico deveria ser rejeitada, já que “abandona a esperança de encontrar uma comunidade política e se satisfaz, em vez disso, com um

---

<sup>5</sup> Rawls descreve essa cultura democrática pública como “uma tradição de pensamento democrático, cujo conteúdo é pelo menos familiar e inteligível ao senso comum educado dos cidadãos em geral” (RAWLS, 2011, p. 16).

entendimento público que no fundo não passa de um *modus vivendi*” (RAWLS, 2000a, p. 173)<sup>6</sup>. A resposta de Rawls para isso consiste em afirmar que essa esperança da comunidade política deve ser colocada de lado, caso seja entendida como conectada a uma mesma doutrina abrangente. Dessa forma, igualitarismo liberal irá recusar a compreensão da sociedade política como uma comunidade conectada por um bem específico, já que isso poderia acabar em uma violação de liberdades fundamentais ou até mesmo no uso da força do Estado para oprimir e garantir a estabilidade de determinada concepção comum de bem. Mesmo assim, é claro que em uma sociedade bem-ordenada, compreendida como um sistema equitativo de cooperação entre seus indivíduos, esses cidadãos terão um objetivo em comum para compartilhar: garantir que as instituições políticas e sociais funcionem de forma justa.

Assim, o consenso sobreposto fica distante dessa interpretação por três características: 1) um conceito político de justiça também é um conceito moral, logo, um objeto de consenso moral entre seus cidadãos; 2) um conceito político de justiça é garantido por motivos morais; e 3) os dois pontos anteriores (objeto moral e razões morais) são vinculados à estabilidade. Ou seja, os indivíduos que possuem doutrinas diferentes que apoiam o conceito político de justiça não irão retirar esse apoio em caso de mudança de força da sua própria doutrina. Segundo Rawls, o fato das pessoas apoiarem a mesma concepção política de justiça não as atrapalha no que diz respeito a se tornarem menos ou mais devotadas a determinado conceito de bem. Essa estabilidade enfatiza o contraste que Rawls aplica a ideia de consenso sobreposto e a ideia de *modus vivendi*, já que esta exigiria um maior equilíbrio entre as forças para que a estabilidade fosse mantida (RAWLS, 2000a, p. 174).

Outra crítica feita ao consenso sobreposto que Rawls se defende em *O Liberalismo Político* é a que coloca esse conceito como resultado de uma concepção política de justiça baseada no ceticismo ou na

---

<sup>6</sup> Rawls define *modus vivendi* da seguinte forma: “O termo é comumente utilizado para caracterizar um tratado entre dois Estados cujos objetivos e interesses nacionais os colocam em conflito. Ao negociar um tratado, seria sensato e prudente que cada Estado agisse para assegurar que o acordo proposto represente um ponto de equilíbrio, isto é, que os termos e as condições do tratado sejam estabelecidos de tal maneira que seja de conhecimento público, não sendo vantajoso para nenhum dos dois violá-los. Respeitar-se-á o tratado, então, porque cada uma das partes considera que fazê-lo corresponde a seu interesse nacional, o que inclui o interesse de cada uma delas em manter a reputação de ser um Estado que cumpre os tratados. Mas, em geral, ambos os Estados estão dispostos a alcançar seus objetivos às expensas do outro e podem vir a fazê-lo caso as condições se alterem. Circunstâncias como essas esclarecem o sentido em que semelhante tratado é apenas um *modus vivendi*. Circunstâncias similares se apresentam quando pensamos o consenso social como fundado em interesses próprios ou de grupos, ou como produto de barganha política” (RAWLS, 2000a, p. 173).

indiferença. Essa crítica poderia ser ilustrada pela teoria utilitarista, representada por Bentham. Bentham, por exemplo, argumenta que seu princípio de utilidade deve ser compreendido como aquela propriedade que existe em qualquer objeto que pode vir a produzir felicidade ou prazer (utilidade) ou evitar algo que seja o contrário disso. Logo, para Bentham, o prazer e a dor, que foram colocados sob domínio humano, evidenciam o que deve pautar a vida política e moral de uma sociedade (BENTHAM, 1979, p. 3-4). Entretanto, Rawls rebate essa crítica afirmando que seria um erro entender o conceito de consenso sobreposto como um intuicionismo ou como um modo que preexistisse uma ordem de valores, já que para ele esse ceticismo em relação à verdade faria com que o objetivo de alcançar tal concepção nunca fosse alcançado. Como Silveira reforça:

[...] a questão fundamental não é negar e nem defender qualquer doutrina abrangente e, como cada cidadão concorda com cada uma delas, espera-se que todos possam aceitar a concepção política como razoável ou verdadeira, tomando por base a própria doutrina abrangente. O objetivo fundamental do consenso sobreposto em uma concepção política de justiça como equidade é descobrir uma base comum para o que é considerado razoável em um sistema democrático de uma sociedade bem ordenada, não sendo necessário promover uma parte de uma doutrina abrangente mais do que o que é imprescindível ou útil para o objetivo específico do consenso político (SILVEIRA, 2007, p. 20).

Outras críticas sofridas a ideia de consenso sobreposto de Rawls alegam que a concepção de justiça que o autor apresenta não é abrangente, já que não poderia colocar fim a conflitos sobre a justiça sem que houvesse o consentimento de doutrinas morais, filosóficas ou religiosas. Essa posição é, em geral, seguida pelos comunitaristas. Assim, para impor uma determinada concepção abrangente de bem e mantê-la estável poderia ser usado a força ou ser apresentado um novo *ethos*<sup>7</sup> que pudesse

---

<sup>7</sup> Essa é, por exemplo, a posição de Michael Sandel quando afirma que “se uma sociedade justa requer um forte sentimento de comunidade, ela precisa encontrar uma forma de incutir nos cidadãos uma preocupação com o todo, uma dedicação ao bem comum. Ela não pode ser indiferente às atitudes e disposições, aos ‘hábitos do coração’ que os cidadãos levam para a vida pública, mas precisa encontrar meios de se afastar das noções de boa vida puramente egoístas e

dar um novo significado para a existência individual e social dos indivíduos. A força se constituiria em uma opção antidemocrática enquanto a segunda alternativa ainda parece insuficiente. Assim, Rawls defende que o consenso sobreposto é a melhor alternativa para apresentar um acordo em questões que envolvam os elementos fundamentais das questões de justiça básica, ou seja, que tratem da estrutura básica da sociedade. Por isso, para Rawls a forma mais razoável para tratar com o pluralismo deve ser o liberalismo (RAWLS, 2000a, p. 185).

Outra crítica ao consenso sobreposto é de que seja um conceito utópico, já que esse acordo não teria força (religiosa, política ou social) para se manter estável. Rawls defende seu conceito em dois passos. Ele cria um consenso institucional primeiro e depois um consenso sobreposto (RAWLS, 2000a, p. 187). O primeiro tipo de consenso, o constitucional, serviria para assegurar princípios liberais de justiça, que são amplamente aceitos como princípios. O consenso constitucional seria raso e insuficiente, já que não abrangeria a estrutura básica da sociedade. Assim, o segundo passo seria transformar esse consenso constitucional em consenso sobreposto. Para tanto, é preciso que os princípios e conceitos políticos do consenso sobreposto tenham como referência uma ideia política de justiça baseada em ideias básicas das pessoas e da sociedade. Mais do que princípios políticos, seriam instituídas toda a estrutura básica da sociedade, como a liberdade de pensamento, de consciência, a igualdade de oportunidades, entre outras. Mas para que isso seja alcançado, quando o consenso ainda for constitucional é necessário que diversos grupos políticos participem de fóruns de discussão pública nas quais expressam suas ideias ao mesmo tempo em que compartilham e ouvem grupos que não apoiam as suas doutrinas abrangentes. Para Rawls, essa justificação pública irá fazer com que os indivíduos enxerguem além de suas próprias visões e que sejam forçados a criar concepções políticas que possam ser justificadas entre todos. A ideia de Rawls é que os diversos grupos, com isso, retratem uma concepção política de justiça mais ampla, em que todos apresentariam princípios que visassem garantir a satisfação das necessidades básicas de todos os sujeitos (RAWLS, 2000a, p. 196).

## 1.2 Neutralidade e a crítica liberal ao antiperfeccionismo de Rawls

---

cultivar a virtude cívica [...] Uma política do bem comum teria como um de seus principais objetivos a reconstrução da infraestrutura da vida cívica” (SANDEL, 2011, p. 325-8). Charles Taylor também defende essa concepção em *Fontes do Self* (2011).



Um dos pontos mais defendidos pela teoria liberal igualitária de Rawls é de que o Estado não deve e nem pode trabalhar para favorecer nenhuma doutrina abrangente de bem, muito menos a concepção de bem que estiver a ela vinculada. Sendo um dos pontos essenciais da teoria rawlsiana, esse é um dos requisitos principais sobre o qual inúmeros pensadores se concentram para disparar críticas ao igualitarismo liberal. Entre algumas das críticas feitas, há a objeção a necessidade de os indivíduos não terem o direito de seguir uma concepção de bem perfeccionista (RAZ, 1986), de Rawls não ser tão antiperfeccionista como alega (WALL, 2013), de que uma sociedade bem-ordenada pode ter várias posições controversas (CANEY, 1995), da indiferença com a posição dos indivíduos (SANDEL, 2011), de que o liberalismo igualitário não incentiva o crescimento dos indivíduos (HATAB, 1995; OWEN, 2002, LEMM, 2009), além daquelas que rejeitam a conclusão de Rawls porque ele não explica porque o perfeccionismo irá assumir uma forma nietzschiana (ARMESON, 2000), mesmo que concorde com a afirmativa de que o perfeccionismo nietzschiano atende a apenas poucos indivíduos escolhidos. Além disso, a teoria da justiça de Rawls é interpretada pelos comunitaristas como somente procedimental e deontológica, de modo que imperaria uma neutralidade do Estado e das leis, com uma concepção ética antiperfeccionista, que estabelece uma prioridade absoluta do justo em relação ao bem (MACYINTIRE, 1985). Silveira explica que para os comunitaristas, a teoria rawlsiana “aponta a impossibilidade de separação entre a esfera pública, que operaria com critérios unitários, e a esfera privada, que resguardaria a prática das distintas concepções morais” (SILVEIRA, 2007, p. 173).

O ponto básico que está implícito em toda a teoria liberal igualitária de Rawls e em sua ideia da prioridade que o justo possui sobre o bem é de que os princípios de justiça precisam ser neutros quando relacionados às doutrinas abrangentes que foram cultivadas na sociedade e as concepções de bem que foram geradas por ela. O liberalismo dá prioridade do justo sobre o bem. Ou seja, questões de justiça e de proteção dos direitos humanos individuais são mais importantes do que promover qualquer concepção particular de boa vida. Em uma sociedade liberal, que está aberta para várias perspectivas religiosas, morais e modos de vida, o resultado natural é que haja uma grande variedade de concepções do que vem a ser uma boa vida. O compromisso com o individualismo liberal igualitário implica que exista um valor moral igual a todas as pessoas que devem ser protegidas sob os princípios e procedimentos de justiça antes de qualquer promoção dos valores. Para promover um determinado valor ou um conjunto de valores sobre outros, acabaria se negando o estatuto

de igualdade dos indivíduos e seus direitos naturais para prosseguir com as suas próprias concepções de bem. Enquanto a concepção que algum indivíduo faça do bem seja válida, ou seja, desde que o exercício dessa concepção do bem não prejudique os outros, a concepção do indivíduo deve ser tolerada e protegida nos termos da lei.

Dito isso, Rawls não entende a neutralidade da mesma maneira que outras formas de liberalismo a entendem. Para ele, há liberalismos que se apresentam como neutros, mas se valem de um procedimento para poderem legitimar e justificar determinados tipos de regras a respeito de qualquer forma de valor moral. A teoria liberal igualitária não é procedimentalmente neutra, já que suas concepções políticas e seus princípios de justiça no que se refere a sociedade e a pessoa são substantivas. A ideia rawlsiana é que através de um consenso sobreposto seja articulada uma “base pública de justificação para a estrutura básica de um regime constitucional, procedendo a partir de ideias intuitivas fundamentais implícitas na cultura política pública” (RAWLS, 2000a, p. 226). Devido ao pluralismo, é necessário alcançar um meio termo em comum (neutralidade) entre os princípios de justiça necessários para ordenar as instituições políticas, econômicas e sociais, que constituem a base de uma sociedade democrática.

Rawls explica que há uma outra maneira de entender a neutralidade que é contrária a neutralidade procedimental. Esse tipo é chamado por ele de neutralidade de objetivo. Segundo ele, esse tipo de neutralidade pode significar:

- a. Que o Estado deve assegurar a todos os cidadãos oportunidades iguais de promover qualquer concepção de bem que professem livremente;
- b. Que o Estado nada fará que tenha como propósito favorecer ou promover qualquer doutrina do bem em particular, nem dar auxílio maior àqueles que a professam;
- c. Que o Estado nada fará que facilite a aceitação por parte dos indivíduos, de dada concepção em detrimento de outra, a menos que sejam tomadas medidas para cancelar ou compensar os efeitos das políticas que façam tal coisa (RAWLS, 2000a, p. 227).

Mesmo apresentando a neutralidade de objetivo, Rawls não concorda inteiramente com seus predicados, já que sua teoria dá prioridade ao justo e por isso não aceita que haja significado contido na

opção (a). Da mesma forma, a ideia de uma estrutura básica acaba recusando o significado de (c). Referente a opção (a), os princípios de justiça rawlsianos acabam limitando as concepções de bem que são permissíveis, de forma que aqueles que não respeitarem a imposição dos limites feita pelos princípios de justiça serão excluídos do grupo de doutrinas abrangentes que são aceitáveis. Já o significado de (c) também acabaria sendo recusado, pois é errado imaginar que a estrutura básica de uma sociedade democrática que seja justa não sofrerá influências e efeitos com relação aquelas doutrinas abrangentes que tiverem a maior quantidade de simpatizantes e conseguirem atingir uma estabilidade<sup>8</sup> social. Seria perda de tempo imaginar que é possível impedir ou compensar esses efeitos e influências que pode ocorrer involuntariamente. O importante, nesse caso, seria descobrir se essa estrutura básica da sociedade, que foi fixada por uma determinada concepção política de justiça irá incentivar ou não determinadas concepções de bem. Para Rawls,

[...] dadas as conotações do termo neutra, é possível que ela fracasse, e esse é precisamente o problema desse termo. Mas falta estabelecer a importante questão de saber se a concepção política tem ou não uma postura parcial contra essas doutrinas, ou melhor, se ela é injusta para com as pessoas que a elas aderem. À primeira vista isso parece não acontecer. De fato, as influências sociais que favorecem certas doutrinas mais do que outras não podem ser evitadas. Nenhuma sociedade pode incluir todos os modos de vida. Podemos sem dúvida lamentar a limitação dos mundos sociais e do nosso particular; podemos igualmente lamentar certos efeitos inevitáveis da nossa cultura e da nossa estrutura social (RAWLS, 2000a, p. 314-315).

Entre as três opções, apenas (b) cumpre os requisitos da teoria de Rawls em relação a virtude de que a prioridade do justo regule a estrutura básica da sociedade garantindo que nenhuma forma de concepção de bem acabe sendo beneficiada por algum tipo de princípio político de justiça. Assim, é possível afirmar que a neutralidade que surge do ideal liberal

---

<sup>8</sup> Estabilidade aqui é entendido como a possibilidade de uma doutrina abrangente conseguir durar por muito tempo, sendo estável.

proposto por Rawls se apresenta como de segunda ordem. Segunda ordem porque é uma neutralidade que necessita de justificação. Ou seja, mesmo havendo ideias opostas em relação a forma como os indivíduos devem agir ou a qual tipo de concepção de bem eles irão seguir, a estrutura constitucional do Estado e os problemas da justiça básica necessitam ser debatidos tendo em vista os valores que indivíduos razoáveis terão “independentemente da concepção de bem que cada uma julgue ser verdadeira, [já que] reconheceriam como fundamento de pretensões morais” (VITA, 1997, p. 145).

Um ponto que ainda vale explicar em relação a neutralidade é de que Rawls, embora prepare um terreno em comum para justificar e legitimar seus princípios de justiça, não evita que esse seu conceito sustente a superioridade de determinados tipos de caráter moral ou de apoiar algumas virtudes políticas (RAWLS, 2000, p. 311). Assim, ele acaba realizando uma avaliação de determinadas virtudes políticas, como a tolerância, a razoabilidade, a cooperação social (RAWLS, 2000a, p. 57) e o senso de justiça (RAWLS, 2002, p. 699). Uma escolha política de ir em direção de um determinado tipo de ideia moral ou valor não significa que isso acabe violando à neutralidade de justificação. Mas isso, para o filósofo norte-americano, não significa que ao incluir essas virtudes dentro de sua concepção política de justiça vá em direção a um Estado perfeccionista. A teoria da justiça com equidade determina o que é correto a respeito de inúmeras concepções abrangentes de bem que convivem na sociedade. Por isso, a validade dos princípios não é ligada a opção por um tipo específico de concepção de bem. Para explicar como uma teoria liberal igualitária pode se valer de ideias de bem sem que para isso tenha que tomar partido sobre uma determinada concepção abrangente de bem, Rawls afirma ser necessário:

Primeiro, a prioridade do justo significa (em seu sentido geral) que as ideias de bem utilizadas devem ser políticas (§1.2), de maneira que não necessitamos recorrer a concepções de bem, mas apenas a ideias moldadas para se acomodarem dentro de uma concepção política. Segundo, a prioridade do justo significa (em seu sentido particular) que os princípios de justiça estabelecem limites a formas permissíveis de vida (§ 1.2). [...] A prioridade do justo confere aos princípios de justiça uma estrita precedência nas deliberações dos cidadãos e limita sua liberdade de promover certas formas de vida. Essa prioridade caracteriza a

estrutura e o conteúdo da justiça como equidade e aquilo que esta concepção considera como boas razões na deliberação dos cidadãos (RAWLS, 2000a, p. 247).

Mesmo sendo um ponto central de sua teoria, a neutralidade e a prioridade do justo sobre o bem, que leva ao antiperfeccionismo de Rawls, é atacado por outros liberais, que consideram inviável sua proposta e que defendem um perfeccionismo liberal. Em *Morality of Freedom*, Joseph Raz defende a legitimidade e a necessidade de o Estado procurar promover a boa vida dos cidadãos, mesmo que isso exija considerar o valor de diferentes formas de vida ou diferentes concepções do bem. Ele afirma que é o objetivo de toda ação política capacitar os indivíduos a buscar concepções vigentes de bem e desencorajar as concepções más ou vazias (RAZ, 1986, p. 133). Ou seja, Raz se coloca assim como um autor que na teoria política contemporânea seria taxado com o adjetivo de “perfeccionista”. Mesmo assim, ele é um autor liberal e defende que uma boa vida deve ser uma vida independente: o bem-estar pessoal depende de os seres humanos serem donos da própria vida e possuírem uma disponibilidade de opções a partir das quais possam direcionar essa vida.

Para entender Raz, é necessário notar que para ele o bem-estar de uma pessoa não depende de viver o tipo de vida que ela considera valiosa, mas de viver uma vida valiosa em si, independente desse sujeito acreditar que era uma vida valiosa ou não. Ou seja, ele defende um objetivo moral em que uma concepção de bem tenha como objetivo – da mesma forma que em Aristóteles, embora não o tenha citado – satisfazer as necessidades desse indivíduo e seus objetivos na vida (RAZ, 1986, p. 298-301). Para Raz, é necessário que o Estado reflita sobre seus juízos de leis perfeccionistas. Ou seja, julgamentos sobre o valor relativo das diferentes formas de vida em que as pessoas podem realizar seus projetos pessoais. Para o filósofo nascido em Israel, não existem razões para o Estado excluir de sua concepção de bem aquelas concepções que seus cidadãos julgam ser as melhores. Como um perfeccionista liberal, Raz acredita que as posições dos indivíduos não podem ser ignoradas. Assim, ele se opõe ao antiperfeccionismo de Rawls argumentando que permitir a entrada de outras concepções de bem que possuam um viés perfeccionistas não significa que outras concepções serão anuladas. Em segundo lugar, uma política perfeccionista não será imposta a todos os estilos de vida de forma coercitiva. Logo, para Raz, isso não significa que apenas uma forma de vida ou concepção de bem serão permitidas e que todas as outras serão

excluídas. Para Raz, a ideia que associa o perfeccionismo com a coerção é incorreta, já que não há imposição de certas formas de vida em detrimento de outras. Ele alega que muito do antiperfeccionismo liberal é explicado pela sensação de que toda a política perfeccionista envolve uma ideia equivocada de que haverá coerção:

[...] nem toda ação perfeccionista é uma imposição coercitiva de um estilo de vida. Grande parte pode ser o incentivo e a facilitação à ação do tipo desejado ou o desencorajamento de modos de comportamento indesejáveis<sup>9</sup> (RAZ, 1986, p. 161).

Com argumentam Mulhall e Swift (1992), a essência do argumento de Raz é de que há uma grande diferença entre colocar uma pessoa na prisão ou deixar de executar certas ações, como cobrar mais impostos para desencorajar (ou encorajar) esse tipo de comportamento. Como dito, para Raz, o perfeccionismo não significa defender que o Estado deve adotar uma única forma de vida ou de concepção de bem e excluir as outras concepções. Para o autor, o perfeccionismo apoia o pluralismo argumentando que há muitas formas de vida valiosas, mas que nem todas são compatíveis entre si (RAZ, 1986, p. 161). Este pluralismo é o resultado da existência e do valor da autonomia. Para o filósofo, o ideal de autonomia é, em essência, que as pessoas devem criar a sua própria vida, ou seja, que sejam donas do seu próprio destino. E a vida de uma pessoa é autônoma somente se essa pessoa tem uma variedade de opções moralmente aceitáveis para escolher. Uma pessoa não é independente se não há opções de estilos de vida alternativos, como seria o caso de você ter apenas uma opção. Nem é, de acordo com Raz, se o indivíduo não tem outra alternativa moralmente aceitável ou se tem apenas uma opção moralmente aceitável. O sujeito, para Raz, deve ter várias opções que sejam moralmente aceitáveis com as quais deve haver uma pluralidade de formas de vida e estilos de vida na sociedade, todas moralmente aceitáveis, embora possam ser incompatíveis entre si. Esta diversidade permite autonomia, que é, como vimos, por sua vez, necessário para que haja uma boa vida. Segundo Raz, uma vida em que as pessoas não possuem o direito de escolher como viver não seria uma vida boa e nem desejável, indo na contramão da defesa igualitária pregada por Rawls.

---

<sup>9</sup> No original: “[...] not all perfectionist action is a coercive imposition of a style of life. Much of it could be encouraging and facilitating action of the desired kind, or discouraging undesired modes of behaviour”. **Todas as traduções feitas neste trabalho foram feitas pelo autor da dissertação.**

Outro componente do argumento de Raz – além da defesa da pluralidade e da autonomia – é a importância das formas sociais que existem em uma sociedade. Segundo o autor, o sucesso da concepção de bem necessita dos objetivos na vida e estes dependem da possibilidade de transformar as formas sociais praticadas na sociedade. Ou seja, para ser um grande médico, advogado, professor ou jogador de futebol, o indivíduo precisa saber que essas atividades são praticadas na sociedade. Dessa forma, a autonomia pessoal requer uma variedade de opções moralmente aceitáveis. Estas, por sua vez, dependem da existência de certas formas sociais que cubram as opções de bem. Portanto, a autonomia requer a presença de uma variedade de formas sociais:

A oportunidade de formar uma família de um tipo ou de outro, de forjar amizades, de buscar várias habilidades, profissões e ocupações, de desfrutar da ficção, da poesia e das artes, de envolver-se em muitas das atividades de lazer comuns: estas e outras oportunidades requerem uma cultura comum adequada para torná-las possíveis e valiosas (RAZ, 1986, p. 247)<sup>10</sup>.

Para Raz, o Estado deve fazer tudo ao seu alcance para garantir que os seus cidadãos possam ter vidas independentes. Com essa proposta em vista, a ação perfeccionista é necessária para manter essas “formas sociais” como imprescindíveis para a autonomia. Uma vez que é dever do Estado promover a boa vida dos seus cidadãos e que sem essa ação do Estado não poderia existir condições prévias, o Estado pode promover certas atividades que sejam coercitivas. O Estado e os próprios cidadãos têm deveres com base na autonomia das pessoas (“direitos à base de autonomia”) que estão relacionados com as condições que possibilitam essa autonomia. Essas condições, bem como os direitos correspondentes seriam: 1) a independência, no sentido da imunidade de coerção e manipulação, que envolve o dever de se abster, de coagir e de manipular os cidadãos; 2) o conjunto de habilidades emocionais, físicas e mentais necessárias para uma vida independente, o que dá origem a um dever de incentivar o desenvolvimento dessas habilidades na população, garantindo a saúde e a educação; e 3) a disponibilidade de opções valiosas

---

<sup>10</sup> No original: “The opportunity to form a family of one kind or another, to forge friendships, to pursue many of the skills, professions and occupations, to enjoy fiction, poetry, and the arts, to engage in many of the common leisure activities: these and others require an appropriate common culture to make them possible and valuable”.

ou aceitáveis variadas, dando origem a um dever do Estado para incentivar todos os cidadãos a uma variedade de opções que eles possam escolher. Raz não requer a presença de uma determinada opção desde que haja uma variedade de opções disponíveis. Assim como Raz sempre se refere a opções valiosas ou aceitáveis, ele não exige que o Estado proteja ou mantenha as opções ruins ou pouco valiosas. Os cidadãos podem tolerar, em certos casos, mas não é necessário que essas opções existam. Para Raz, a ação do Estado de proteger e promover a autonomia pessoal não viola o “princípio do dano” (ou o princípio de danos a terceiros) de John Stuart Mill, que argumentou que a única justificativa para interferir coercitivamente com uma pessoa seria para poder evitar danos a terceiros.

Foi interpretado não como uma restrição na busca dos objetivos morais por parte do Estado, mas como indicando o caminho certo no qual o Estado poderia promover o bem-estar das pessoas. Dado que as pessoas devem levar vidas autônomas, o Estado não pode forçá-la à moralidade. O que podemos fazer é fornecer as condições de autonomia. O uso da coerção invade a autonomia e, portanto, derrota o propósito de promovê-la, a menos que seja para promover a autonomia, impedindo danos (RAZ, 1986, p. 420)<sup>11</sup>.

Raz defende uma doutrina baseada na moralidade da liberdade, em que a principal preocupação é a promoção e proteção da autonomia pessoal. Esta autonomia é baseada em uma variedade de opções moralmente aceitáveis, o que pressupõe um pluralismo de alternativas e projetos de vida. O Estado não só tem um dever negativo ao permitir a liberdade dos cidadãos, mas também tem um dever positivo de criar as condições necessárias para a plena autonomia dos seus cidadãos. Dada a importância das “formas sociais”, ele precisa criar condições para uma autonomia genuína, o que acaba requerendo as considerações políticas perfeccionistas. No entanto, estas políticas não devem conduzir ao coletivismo ou totalitarismo, mas deverão promover o pluralismo que permite autonomia pessoal, que é um componente essencial da boa vida. Como comenta Gargarella:

---

<sup>11</sup> No original: “It interpreted it not as a restraint on the pursuit of moral goals by the state, but as indicating the right way in which the state could promote the well-being of people. Given that people should lead autonomous lives the state cannot force them to be moral. All it can do is to provide the conditions of autonomy. Using coercion invades autonomy and thus defeats the purpose of promoting it, unless it is done to promote autonomy by preventing harm”.



[...] de acordo com Raz, defender uma posição perfeccionista não implica necessariamente (como muitas vezes acreditam os antiperfeccionistas), que o Estado deve se comprometer com a imposição da concepção de bem, acima da concepção de bem dos outros [...] [Para Raz], o fato de que o Estado age motivado por determinados ideais de bem não implica assumir que exista apenas uma concepção moral plausível (GARGARELLA, 1990, p. 147)<sup>12</sup>.

Como Raz deixa claro: ideias perfeccionistas exigem ação pública para serem viáveis. “Na prática, o antiperfeccionismo conduziria não apenas a um impasse político de apoio a concepções valiosas de bem. Prejudicaria as chances de sobrevivência de muitos aspectos estimados de nossa cultura” (RAZ, 1986, p. 162)<sup>13</sup>. Outro autor que questiona a neutralidade que Rawls atribui ao Estado é Caney. Para ele, quando o teórico da justiça escreve que o Estado deve ser neutro, não significa apenas que o Executivo será neutro, mas também que o Legislativo e o Judiciário precisarão ser neutros. Além disso, ele também entende que cidadãos durante a votação de fundamentos constitucionais e das questões de justiça básica deverão manter a neutralidade de suas concepções de bem. Caney questiona qual motivo que leva o Estado a ser neutro entre suas concepções de bem. Ele apresenta como resposta duas alternativas: a) os princípios políticos, que lidam com a moral, acabam trazendo pessoas com opiniões diferentes e b) em um sistema político com direitos individuais, haverá diferentes concepções de bem que os indivíduos poderão seguir. Para Caney, em um primeiro momento Rawls aceita apenas doutrinas que todos aceitam. Mas no passo seguinte ele aceita doutrinas que uma maioria substancial dos cidadãos também aceitam. Ao adotar essa segunda visão, Caney defende que Rawls passa a permitir políticas com posições perfeccionistas, mesmo que moderadas.

Rawls argumenta que o Estado quer evitar doutrinas controversas. Uma vez que ele defende que o uso do poder político deve contar com o

---

<sup>12</sup> No original: “[...] de acuerdo con Raz, defender una postura perfeccionista no implica, necesariamente (y tal como suelen creer los antiperfeccionistas), que el Estado deba comprometerse con la imposición de la concepción del bien de algunos, por encima de la concepción del bien de otros [...] [Para Raz], el hecho de que el Estado actúe motivado por ciertos ideales del bien no implica asumir que exista solo una concepción moral plausible”.

<sup>13</sup> No original: “Antiperfectionism in practice would lead not merely to a political standoff from support for valuable conceptions of the good. It would undermine the chances of survival of many cherished aspects of our culture”.

apoio de todos os membros de um Estado, ele acredita que o Estado não deve possuir opiniões controversas. Caney discorda dessa consideração de Rawls, alegando que os cidadãos frequentemente estão dispostos a considerar a legislação de um Estado como legítima, mesmo que discordem de certas crenças dessa legislação. Bastaria, como ele alega, que o Estado tenha observado certos procedimentos e regras para a adoção da legislação (CANEY, 1995, p. 255). O autor também questiona porque o modelo de Rawls deve ser preferível ao perfeccionismo. Para ele, os dois modelos possuem a característica da razoabilidade proposta pelo norte-americano, ou seja, conseguem demonstrar que uma sociedade bem-ordenada deve apresentar respeito as pessoas livres e iguais.

O passo seguinte de Caney é questionar os dois argumentos que Rawls dá para a neutralidade, que são a unidade social e a estabilidade. Caney argumenta que os dois possuem problemas. Segundo ele, um Estado pode usufruir de apoio de sua população e mesmo assim possuir uma legislação que seja baseada em regras e procedimentos considerados imparciais e injustos pelos próprios indivíduos. Nessa lógica, um Estado perfeccionista auxiliaria nas concepções de bem que poderiam desfrutar da estabilidade e criar uma unidade social desde que garantissem o cumprimento dos procedimentos previstos. O autor também argumenta que indivíduos que vivessem em um estado neutro com uma concepção de bem definida não iriam considerar que esse Estado neutro fosse justo, já que estariam alienados das discussões políticas. Além disso, segundo ele, Rawls também aponta a unidade social e a estabilidade como conceitos que substituiriam qualquer outro bem. Ele não mostraria que esses termos substituiriam todas as outras concepções morais. É por isso que Caney considera que a defesa de Rawls do antiperfeccionismo é falha. Segundo ele, Rawls “falhou em demonstrar que um Estado neutro geraria ‘estabilidade’ e uma sensação de ‘unidade social’: e ele falhou em demonstrar que um Estado perfeccionista não criaria uma união social estável”<sup>14</sup> (CANEY, 1995, p. 264).

Já Hurka (1993) também acredita que é possível defender um perfeccionismo amplo que possa conviver com a sociedade liberal, desde que este seja considerado apenas mais uma entre tantas concepções de bem possíveis. Haskar, em *Equality, Liberty and Perfectionism*, vai um pouco mais longe. Além de entender que o liberalismo igualitário e o perfeccionismo não anulam um ao outro, ele propõe um método claro para

---

<sup>14</sup> No original: “has failed to show that a neutral state would generate ‘stability’ and a sense of ‘social unity’: and he has failed to show that a perfectionist state would not create a stable social union”.

que os dois possam conviver. Sua proposta consiste em um sistema baseado na ideia de que o Estado tem uma razão para tolerar formas inferiores de vida, mesmo enquanto ele nega-lhes um estatuto de igualdade com formas superiores de vida (HASKAR, 1979, p. 284). O autor considera que o igualitarismo necessita ser completado por noções perfeccionistas. Por isso, ele critica Rawls, falando que ele é obcecado por evitar divergências de concepções de bem acaba o impelido a adotar uma forma de utilitarismo negativo como seu princípio político. Em sua teoria, Haskar propõe que “o Estado, dando status menor a formas inferiores de vida, deve desencorajar as pessoas a abraçarem tais formas de vida, mas deve também tolerar aqueles que abraçam essas formas de vida”<sup>15</sup> (HASKAR, 1979, p. 290). Mesmo assim, ele alega que este ponto não implica que os indivíduos que não conseguirem alcançar tais formas perfeccionistas de vida serão considerados inferiores.

De certa forma, as críticas liberais ao antiperfeccionismo rawlsiano advogam a favor de um perfeccionismo, desde que esse adote um tom moderado. Ao alegar essa moderação, teóricos como Raz, Wall e Caney buscam pregar a possibilidade que o perfeccionismo, que a busca por ideais de melhora individual, sejam pregados no interior do liberalismo. Isso, claro, desde que tais ideais não caiam em posições antidemocráticas, não visem a coerção dos indivíduos a aceitarem a sua concepção de bem e nem tentem acabar com outras concepções de bem que sejam distintas das suas. Dito isso, nenhum desses autores liberais se preocupou em desarmar o nó que rege a crítica de Rawls à Nietzsche. Como será apontado abaixo, o norte-americano nomeou o filósofo alemão como o representante maior do tipo de perfeccionismo que precisaria ser excluído para que vingasse seu ideal de sociedade liberal igualitária.

### 1.3 A crítica rawlsiana ao perfeccionismo de Nietzsche

Como se viu, a abordagem antiperfeccionista de Rawls foi muito criticada por integrantes de outras correntes liberais. Mas mesmo diante de tantos questionamentos sobre a viabilidade e utilidade de uma neutralidade, o norte-americano manteve ilesa sua crítica à Nietzsche. Fruto, provavelmente, da imagem que o filósofo alemão possuía junto ao público da sua época: elitista, aristocrático, filósofo de poucos. Assim, como proposto por esse trabalho, irei apresentar de que forma e em que

---

<sup>15</sup> No original: “state, by giving lower status to inferior forms of life, should discourage people from embracing such forms of life, but also it should tolerate those who have embraced such forms of life”.

contexto o norte-americano realiza essa crítica a teoria do filósofo alemão. Em sua obra, Rawls faz uma leitura elitista e aristocrática do perfeccionismo de Nietzsche. Sua conclusão é baseada a partir de uma única passagem de um dos inúmeros textos do autor. No caso em questão, é uma passagem retirada do início da sexta seção do ensaio *Schopenhauer como Educador*, texto escrito na época em que o filósofo ainda era professor de filologia clássica na Universidade de Basel. A análise do estadunidense foi a responsável por uma polêmica ao redor das interpretações que situam Nietzsche no centro da problemática contemporânea do perfeccionismo. A controversa interpretação desencadeou um intenso debate, no qual a resposta de Stanley Cavell direcionada a Rawls, em sua obra *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, de 1988, se destaca por ampliar a discussão. Nessa resposta, Cavell busca criar uma ponte entre o perfeccionismo de Nietzsche com um tipo específico de ideal da democracia liberal inspirado no que ele chama de perfeccionismo emersoniano, em referência ao filósofo Ralph Waldo Emerson. Ou seja, Cavell deseja defender prioritariamente a Emerson e no caminho acaba oferecendo uma defesa ao filósofo alemão. Como será apresentado no capítulo posterior, há vários pontos de convergências entre os dois teóricos. Mas antes de chegar lá, vamos tratar da crítica rawlsiana ao perfeccionismo de Nietzsche. Na esteira dessa crítica, da década de noventa em diante, outras leituras que apontam uma possibilidade de utilização dentro de um ambiente democrático e liberal (HATAB, 1995; OWEN, 1995; 2002; LEMM, 2009; CHURCH, 2015) surgiram apontando um perfeccionismo agonístico que seria compatível com o ambiente liberal.

Embora possa parecer óbvio, é válido alertar que ao longo do seu livro, Nietzsche não cita nenhuma vez uma palavra que tenha o sentido atribuído ao perfeccionismo. Isso porque naquela época o termo ainda não havia sido incorporado a filosofia. De qualquer forma, há sim inúmeras passagens em que é possível constatar as referências a uma busca por indivíduos superiores (o que mais tarde foi chamado de perfeccionismo), pela autossuperação do indivíduo e pela necessidade de que o Estado trabalhe visando a maximização das possibilidades humanas. Independente dessas passagens, as frases lançadas por Nietzsche estão voltadas mais diretamente ao problema da cultura – que é a principal pergunta que o autor tenta responder durante esse período – do que a questão de como formar uma constituição forte, que possa combater o que ele classifica como o espírito decadente que prevalece em sua época, principalmente nas instituições democráticas e de ensino.

Para Rawls, existem duas variantes responsáveis por dar forma a uma concepção perfeccionista. A primeira consiste no que ele afirma ser como um princípio único de uma teoria teleológica que “dirige a sociedade a organizar as instituições e a definir os deveres e obrigações dos indivíduos de modo a maximizar a perfeição das realizações humanas na arte, na ciência e na cultura” (RAWLS, 2002, p. 359). A outra menção ao perfeccionismo é definida pelo estadunidense como uma forma de perfeccionismo mais moderada. Ele defende que este segundo modelo apresenta argumentos mais consistentes, já que se aceitaria o princípio da perfeição somente como “um entre vários padrões de uma teoria intuicionista” (RAWLS, 2002, p. 359). Mesmo assim, ele a rejeita fortemente como possibilidade devido a prioridade que o justo tem sobre o bem em sua teoria. Esta última concepção de perfeccionismo é apresentada por Rawls tendo Aristóteles como seu representante principal e maior exemplo. Em vista do estudo que desenvolvo, deixarei de lado a visão de Aristóteles e focarei na primeira articulação do perfeccionismo. Esta articulação, que é uma expressão do que seria o perfeccionismo político, teria como figura exemplar o filósofo Nietzsche.

Antes de chegar a citação que Rawls faz de Nietzsche, é necessário entender que ele a faz em um momento no qual busca afirmar e ilustrar sua condenação aos princípios perfeccionistas que ele enxerga como antidemocráticos e elitistas. De uma só vez, então, podemos refutar a visão que Rawls faz de Nietzsche como alguém que busca promover uma elite aristocrática em vez de todos os indivíduos da sociedade. Como ele afirma:

Obviamente, o princípio é tanto mais exigente quanto mais elevado for o ideal estabelecido. O peso absoluto que Nietzsche algumas vezes confere à vida dos grandes homens tais como Sócrates e Goethe é incomum. Em certas passagens, ele diz que a humanidade deve se esforçar continuamente para produzir grandes homens. Devemos dar valor às nossas vidas trabalhando para o bem dos indivíduos mais distintos (RAWLS, 2002, p. 359).

São estes os princípios que Rawls enxerga na formulação de Nietzsche. Embora use Nietzsche como exemplo, a citação que o teórico da justiça faz do filósofo alemão se constitui de uma nota de rodapé, na qual ele dá ênfase na crítica a fala de Nietzsche de que a humanidade deve trabalhar continuamente na produção de grandes homens e de que o maior

valor das vidas deve estar em voltar-se para o favorecimento desses indivíduos superiores para demonstrar sua rejeição a doutrina perfeccionista. Estabelecido os pontos em que Rawls imagina Nietzsche, vamos agora revelar qual é a passagem que o norte-americano utiliza para classificar Nietzsche como perfeccionista. A crítica ao perfeccionismo de Nietzsche surge ao final do quinto capítulo de *Uma Teoria de Justiça*, mais precisamente na seção intitulada “O princípio da perfeição”. A passagem que Rawls utiliza para citar o filósofo é a seguinte:

A humanidade deve trabalhar continuamente para produzir grandes seres humanos singulares – nisso e nada mais consiste sua tarefa [...], pois a questão é a seguinte: como pode a tua vida, a vida individual, reter o valor mais elevado, a significação mais profunda? [...] Apenas vivendo para o bem dos mais raros e valorosos espécimes (NIETZSCHE, SE, p. 75–76).

Para Rawls, essa passagem entra em conflito com o primeiro princípio de justiça que ele desenvolve. Esse princípio, que tem como foco à liberdade e a igualdade entre os indivíduos, busca incluir todos os indivíduos dentro da mesma estrutura básica em uma situação de igualdade. Assim, garantiria a eles suas liberdades básicas, como a liberdade de expressão, a liberdade política, a liberdade de consciência, de propriedade, de coerção psicológica e de agressão física<sup>16</sup>. Além do confronto com um dos argumentos fundamentais de sua teoria, Rawls também apresenta uma preocupação de fundo institucional e político. Isso, porque na sua interpretação, Nietzsche, com sua assertiva, estaria sugerindo que toda a sociedade fosse ordenada em uma estrutura na qual todas as instituições governamentais tivessem como finalidade a busca e a tentativa de favorecimento de determinados indivíduos, da criação e do consequente surgimento desses indivíduos superiores, destes indivíduos de exceção.

Na ótica de Rawls, mesmo que somente um grau mínimo de recursos sociais fossem destinados à promoção de um objetivo que buscasse a perfeição de seus indivíduos, estas reivindicações ainda iriam se chocar com as necessidades mais básicas exigidas pelos seres que

---

<sup>16</sup> Além da explicação feita acima, aqui vai uma citação integral de Rawls sobre o que é o primeiro princípio de justiça: “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras” (RAWLS, 2002, p. 64).

compõe a sociedade além de contrariar a distribuição das liberdades e de outros bens primários. Isso também iria na contramão da distribuição de outros bens primários e da liberdade. Mais do que isso, através dos princípios de justiça seria possível “definir um ideal de pessoa sem invocar um padrão anterior de excelência humana” (RAWLS, 2002, p. 361). Para Rawls, aceitar um princípio como o que ele alega que Nietzsche propôs poderia levar a uma redução ou até mesmo a perda total da liberdade dos indivíduos, uma vez que o princípio da perfeição acabaria fornecendo uma base insegura para as liberdades iguais, em que colocaria em xeque sua proposta de que na posição original os indivíduos firmassem o compromisso de que todos devem ter a maior liberdade igual possível. Como ele afirma na seguinte passagem:

Se fossem avaliadas pela doutrina do perfeccionismo, as atividades de muitos grupos não revelariam um grau elevado de excelência. [...] O nível absoluto de realização, ainda que pudesse ser definido, é irrelevante. Em qualquer caso, no entanto, devemos, como cidadãos, rejeitar o padrão de perfeição enquanto princípio político e, no que respeita à justiça, evitar qualquer avaliação do valor relativo do modo de vida dos outros. [...] as partes na posição original não adotam o princípio da perfeição, já que a rejeição deste critério abre o caminho para o reconhecimento do bem de todas as atividades que respeitem o princípio aristotélico [e que sejam compatíveis com os princípios da justiça] (RAWLS, 2002; p.338).

Isso, porque uma vez em que o princípio da perfeição fornecesse uma base instável para liberdades iguais, acabaria colocando em xeque sua proposta de que na posição original os seres viessem a firmar compromissos em que todos deveriam ter a maior liberdade igual possível. Rawls estabelece isso, taxativamente, na seguinte assertiva:

Como essas incertezas infestam os critérios perfeccionistas e colocam em risco a liberdade individual parece melhor nos basearmos inteiramente nos princípios da justiça, que têm uma estrutura muito mais definida. Assim, mesmo na sua forma intuicionista, o perfeccionismo seria rejeitado por não definir uma base viável para a justiça social (RAWLS, 2002, p. 366).

De qualquer forma, é importante levar em conta que a passagem citada por Rawls em uma nota de rodapé está recortada, ou seja, não foi reproduzida na íntegra. Também é útil ter a informação de que Rawls utiliza como referência para citar a passagem acima a edição norte-americana de R.J. Hollingdale intitulada *Nietzsche: the Man and His Philosophy* (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1965, p. 127). A importância desse fato vem da informação que esta edição contém equívocos de tradução, como alertou James Conant (2001), que podem ter contribuído na interpretação de Rawls da obra de Nietzsche. Independente disso, Thomas Hurka acompanha a posição de Rawls sobre o perfeccionismo de Nietzsche. Para Hurka, o filósofo alemão é um dos maiores perfeccionistas da história do pensamento. Hurka defende que o perfeccionismo nietzschiano é elitista e aristocrático, assim como Rawls. Para ele, Nietzsche é um famoso

[...] anti-igualitário, favorecendo uma sociedade aristocrática e uma “ordem hierárquica” estrita entre os indivíduos. E o seu anti-igualitarismo baseia-se numa visão distinta sobre a agregação social, pela qual o valor numa sociedade não depende da perfeição, total ou média de todos os seus membros, mas da excelência de seus poucos membros mais perfeitos (HURKA, 2007, p. 13)<sup>17</sup>.

Além disso, para Hurka, não seria apenas o Estado e os indivíduos que não deveriam aceitar políticas perfeccionistas. Para ele, os próprios sujeitos participantes daquela sociedade também colocariam obstáculos quando buscassem realizar a maximização de suas habilidades para se superarem e chegar à perfeição. Hurka estuda o trabalho de Nietzsche mais detalhadamente do que Rawls e para ele, não é apenas uma passagem ou outra do autor alemão que possui caráter perfeccionista, mas sim tanto as perguntas como as respostas apresentadas ao longo do seu trabalho acabam apresentando características perfeccionistas. Ele entende que Nietzsche deseja que as instituições sejam construídas para promover esse objetivo, de modo que estas instituições devem redistribuir bens primários de todos para os poucos privilegiados. Por isso, ele conclui

---

<sup>17</sup> No original: “[...] antiegalitarian, favouring an aristocratic society and a strict ‘order of rank’ among individuals. And his antiegalitarianism rests on a distinctive view about social aggregation, whereby the value in a society depends not on the total or average perfection of all its members but on the excellence of its few most perfect members”.



que aspectos do pensamento moral de Nietzsche o tornam, se não um filósofo totalmente teórico, o teórico moral contemporâneo mais estimulante do que qualquer outra figura na linhagem de escritores perfeccionistas sobre a ética (HURKA, 2007, p. 31). Hurka afirma que o pensamento nietzschiano aborda, mesmo que de forma implícita, as principais questões que surgem quando se tenta realizar um desenvolvimento sistemático do perfeccionismo.

Se Rawls e Hurka identificam um perfeccionismo em Nietzsche, alguns comentadores contemporâneos, como Salanskis, vão mais longe. Para Salanskis, Nietzsche é o primeiro a tratar da biopolítica levando adiante a ideia de “biopolítica da hereditariedade” (SALANSKIS, 2013, p. 169). O autor acredita que Nietzsche possuía um projeto eugenista desde 1876, quando passou a imaginar um “futuro em que se favoreceria a extinção de ‘raças ruins’ para proceder a ‘criação das melhores’” (SALANSKIS, 2013, P. 181). A busca pela perfeição de Nietzsche que é identificada por Rawls, na visão de Salanskis leva a anulação dos outros seres tidos como inferiores.

Mesmo com essa defesa em favor do elitismo de Nietzsche, as considerações de Rawls sobre a passagem específica que ele cita de SE não são aceitas por todos. Para Alessio Vaccari, o trecho elencado pelo norte-americano não pode ser entendido como elitista porque

Em contraste com a leitura elitista, Nietzsche afirma que o que confere valor à vida de cada ser humano é o fato de que cada um exemplifica uma vida individual que não pode ser reduzida a outras – não no sentido banal de ser numericamente diferente das outras, mas em um sentido qualitativo, pelo qual cada um de nós tem uma singularidade criativa individual (VACCARI, 2010, p. 176-177)<sup>18</sup>.

Vaccari reforça sua contrariedade as noções elitistas do perfeccionismo, ao alegar que embora tenha sido taxado como elitista, Nietzsche não estaria interessado necessariamente na elevação de uma ínfima parcela da população ao posto de indivíduos superiores. Para ele, a passagem de Rawls foi dada sem contexto, isso porque o interesse do

---

<sup>18</sup> No original: “In contrast with the elitist reading, Nietzsche claims that what confers value on the life of each human being is the fact that it exemplifies an individual life that cannot be reduced to the others – not in the banal sense of being numerically distinct from the others, but in a qualitative sense by which each of us has individual creative uniqueness”.

filósofo alemão seria na relação que os indivíduos poderiam ter com outros sujeitos e que essa relação pudesse despertar formas de admiração que levassem o indivíduo a tentar se autossuperar (VACCARI, 2010, p. 178).

Como visto neste capítulo, John Rawls apresenta uma teoria da justiça baseada em uma visão antiperfeccionista que preza pela neutralidade das ações do Estado para que todos possam viver em um grau de igualdade de oportunidades. Essa teoria contratualista-deontológica é questionada por correntes presentes no próprio liberalismo, que não entendem essa neutralidade como uma opção viável, necessária ou benéfica para a sociedade. Isso, porque não aceitam a exclusão da busca por concepções de bem, sejam elas perfeccionistas ou não. De todo mundo, no geral, concentram sua defesa em prol de um tipo de perfeccionismo moderado, que não relegaria nenhum indivíduo a uma inferioridade, como também não aceitaria que o Estado tomasse medidas coercitivas para que esses sujeitos seguissem uma determinada concepção perfeccionista de bem. Mesmo questionando inúmeros pontos da teoria rawlsiana, a crítica feita pelo autor à Nietzsche, na qual retratou a impossibilidade do filósofo alemão ser compatível com o liberalismo, não foi questionada pelos teóricos liberais e perdurou por um longo período. Assim, no próximo capítulo iremos nos focar no criticado, Nietzsche, e nos motivos que o levaram a ser entendido assim por Rawls.

## 2. NIETZSCHE, DEMOCRACIA E PERFECCIONISMO

Ao apontar um perfeccionismo no pensamento nietzschiano, John Rawls aproveitou para taxar o filósofo de Röcken de anti-igualitário, elitista e antidemocrático. Sua teoria liberal igualitária, aplicada em uma democracia, não seria compatível com os escritos de Nietzsche. Se no primeiro capítulo, a tarefa consistia em demonstrar como se apresentava a justiça como equidade de Rawls, ressaltando a importância da neutralidade e do antiperfeccionismo para o seu trabalho, as críticas que sofreu de outras correntes do liberalismo por sua proposta e a importância do ataque à Nietzsche para o seu trabalho; no segundo capítulo a tarefa é outra. O objetivo consiste em entender se a obra nietzschiana pode ser utilizada politicamente ou não, compreender as sutilezas de sua crítica à democracia liberal e como isso afeta diretamente o igualitarismo e a neutralidade tão defendidas por Rawls. Isso, ao mesmo tempo em que a proposta de Nietzsche não impeça que sua filosofia possa ser reivindicada para uma “democracia por vir” (NIETZSCHE, HDH, 293), em um ambiente que possibilite ao indivíduo a busca ininterrupta por uma autossuperação.

Serão três os momentos deste capítulo. Em uma primeira parte, a tarefa consistirá em discutir se Nietzsche apresenta, realmente, algum conteúdo político em seu pensamento. Embora apropriado por inúmeras correntes de pensamento ao longo do último século, há vários pensadores que defendem que o filósofo não pode ser aproveitado de modo algum politicamente. Em posições contrárias, há aqueles pesquisadores que enxergam, no último século, um pensador que é útil a quase qualquer tipo de regime: totalitário, aristocrático, anarquista, democrático. Após esse debate, na segunda parte, a discussão se concentrará em torno da pesada crítica que Nietzsche destina à democracia, que aqui identificamos como aquela democracia de bases igualitárias e liberais, que possui como objetivo nivelar o indivíduo e torna-lo medíocre. Por fim, na terceira e última parte deste capítulo, o debate será feito em como um perfeccionismo não teleológico pode ser compatível com a democracia – mesmo diante das críticas apresentadas pelo filósofo. Para isso, será retornado ao texto que Rawls utiliza para criticar Nietzsche – *Schopenhauer como Educador* – e analisado qual é a proposta do filósofo alemão. Por fim, será mostrada a semelhança existente entre o pensamento do teórico da moral com o pensador democrata norte-americano Emerson (1994) em conceitos fundamentais, como os indivíduos de exceção, que são a base do perfeccionismo nietzschiano.

## 2.1 Nietzsche: pensador político?

A leitura que John Rawls faz da obra de Nietzsche como um elitista e aristocrático é imprecisa? Insuficiente? Equivocada? Se este trabalho busca apresentar uma leitura em que a filosofia nietzschiana pode ser compatível com o liberalismo democrático, quais foram os motivos que levaram o pensador norte-americano a utilizar Nietzsche como exemplo máximo do anti-igualitarismo? Para responder isso, é preciso antes buscar entender os motivos que fizeram o filósofo ser tratado ora como pensador que contribuiu no surgimento da ideologia nazista (BÄUMLER, 1931; HEIDEGGER, 2007), que apresentou argumentos anarquistas (GOLDMAN, 2013), como filósofo aristocrata (ANSELL-PEARSON, 1997; APPEL, 1999), como estritamente apolítico (KAUFFMAN, 1974; BROBJER, 1998) ou como recentemente tem se identificado, um pensador que pode, com suas críticas a um determinado tipo de democracia, contribuir para o desenvolvimento da sociedade democrática liberal (HATAB, 1995; OWEN, 2002). Assim, acima de tudo, com tantas definições distintas, cabe perguntar, Nietzsche é um pensador político?

Para entender o processo de apropriação da obra nietzschiana, é necessário compreender a diversidade de sua obra. A produção intelectual do filósofo alemão teve como pano de fundo os acontecimentos políticos mais impactantes da Europa, no século XIX. Nascido em 1844, Nietzsche viu durante sua infância os desdobramentos das “revoluções de 1848”<sup>19</sup>. Seu pai teria perdido o emprego em decorrência desses acontecimentos. Uma das causas da Revolução de 1848 teria sido a política conservadora de Frederico Guilherme IV, baseada em seu direito divino de governar. Foi nesse contexto que Nietzsche cresceu. Seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia*, é publicado em 1872, quando o Estado Alemão já está consolidado por Bismarck. Nietzsche estava com 17 anos. O filósofo dizia de si mesmo que era dotado de uma “natureza guerreira” (NIETZSCHE, EC, por que sou tão sábio, 7)<sup>20</sup>. Assim, seria difícil que os acontecimentos políticos que ocorreram à sua volta não tenham causado nenhum tipo de impacto em sua obra. Até por isso, Nietzsche, ao longo

---

<sup>19</sup> Essa revolução, também chamada de Revolução de Março, surgiu a partir de uma série de protestos coordenados e de rebeliões nos estados da Confederação Germânica, incluindo o Império Austríaco. As revoluções enfatizavam o descontentamento popular com a tradicional estrutura autocrática dos 39 estados independentes da Confederação que haviam herdado o território alemão do Sacro Império Romano-Germânico. Também demonstraram o desejo popular para uma maior liberdade política, junto com políticas liberais, a liberdade de expressão, a democracia e o nacionalismo (YOUNG, 2014, p. 52-53).

<sup>20</sup> Durante a guerra Franco-Prussiana, Nietzsche chegou a trabalhar como enfermeiro voluntário.

de sua carreira, se detém em inúmeros momentos na crítica ao Estado<sup>21</sup>, na análise da perda de poder divino dos reis<sup>22</sup>, em críticas ao Segundo Reich e a política adotada por Bismarck<sup>23</sup>, na relação entre controle do Estado, exército e educação<sup>24</sup>; ou em questionamentos sobre as tentativas de um nacionalismo alemão<sup>25</sup>. Essas críticas fizeram com que alguns pensadores, como Hobsbawm (1988), Elias (1997) ou Mayer (1990), classificassem Nietzsche como um defensor nato do aristocratismo, sendo isto considerado um resultado da permanência do *Ancien Régime* na Europa do século dezenove.

Em outra perspectiva, comentadores de Nietzsche, como Scarlett Marton (2011, p. 19) e Osvaldo Giacóia Junior (1999, p. 148) argumentam que não há em Nietzsche uma teoria política completa. E por isso defendem que as considerações que o filósofo faz sobre o poder não devem ser entendidas de forma isolada de outras críticas que Nietzsche dirige à modernidade, à moral e à religião. Mas esses comentadores admitem que não há como negar que a filosofia nietzschiana apresenta significativas questões e propostas com relação à política de seu tempo. Por sua vez, biógrafos como Domenico Losurdo (2009), defendem que a

---

<sup>21</sup> “Em algum lugar ainda há povos e rebanhos, mas não entre nós, irmãos: aqui há Estados. Estados? O que é isso? Pois bem! Abri vossos ouvidos, pois agora vos falarei sobre a morte dos povos. Estado é o nome do mais frio de todos os monstros frios. E de modo frio ele também mente; e esta mentira rasteja de sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o povo’” (NIETZSCHE, Z, p. 48).

<sup>22</sup> “Pobres príncipes reinantes! Agora todos os seus direitos se transformam inesperadamente em reivindicações, e estas logo parecerão presunções! E quando eles dizem ‘nós’, ou ‘meu povo’, a velha e maliciosa Europa já sorri. Realmente, um mestre-de-cerimônias moderno teria pouca cerimônia com eles; talvez decretasse apenas: ‘Les souverains rangent aux parvenus’ [Os soberanos cedem lugar aos arrivistas]” (NIETZSCHE, GC, 176).

<sup>23</sup> “Paga-se caro por chegar ao poder: o poder imbeciliza... Os alemães – já foram chamados de povo de pensadores: ainda pensam atualmente? – Os alemães agora se entendiam com o espírito, eles agora desconfiam do espírito, a política devora toda seriedade perante coisas realmente espirituais” (NIETZSCHE, CI, O que falta aos alemães, 1).

<sup>24</sup> “Os governos dos grandes Estados têm dois meios para manter o povo dependente de si, em temor e obediência: um mais grosseiro, o exército, e um mais sutil, a escola. Com o auxílio do primeiro, conquistam para seu lado a ambição das camadas mais elevadas e a força das mais baixas, na medida em que essas duas coisas costumam ser próprias de homens ativos e robustos de talento mediano ou menor; com o auxílio do outro meio, ganham a pobreza dotada, em especial a semipobreza intelectualmente ambiciosa dos estratos médios (NIETZSCHE, HDH2, 320).

<sup>25</sup> “Que cada qual verifique as genuínas realizações do pensamento filosófico que são devidas a cérebros alemães: há algum sentido legítimo em creditá-las a toda a raça? Podemos dizer que são, ao mesmo tempo, obra da ‘alma alemã’, ao menos seu sintoma, no sentido em que estamos habituados a ver, digamos, a ideomania de Platão, seu quase religioso delírio das formas, como evento e testemunho da ‘alma grega’? Ou o contrário seria verdadeiro? Seriam elas tão individuais, tão excepcionais no espírito da raça quanto foi, por exemplo, o paganismo com boa consciência de Goethe? Ou como é, entre os alemães, o maquiavelismo de boa consciência de Bismarck, a chamada Realpolitik?” (NIETZSCHE, GC, p. 253-254).

política é a principal motivação da filosofia do teórico alemão e que, caso a obra nietzschiana fosse observada a partir deste prisma, não se enxergariam contradições, com suas considerações rumando em uma mesma direção. Losurdo, assim, considera que Nietzsche é um autor prioritariamente político. Para ele, da publicação de *O Nascimento da Tragédia* até momentos antes do colapso sofrido em Turim, é a política que guia todos os conceitos nietzschianos (LOSURDO, 2009). Keith Ansell-Pearson, filósofo inglês, é outro que defende essa linha de pensamento. Ele diz que Nietzsche é “primeira e primordialmente um pensador político” (1997, p. 18). Ansell-Pearson entende que Nietzsche está constantemente avaliando as políticas do mundo moderno e isso se reflete nos seus escritos “desde as primeiras reflexões sobre o agon grego até a tentativa de escrever uma genealogia da moral e o diagnóstico do niilismo para caracterizar o mal-estar e a doença moral dos seres humanos modernos” (ANSELL-PEARSON, 1998, p. 18). Outra demonstração de que a política se constitui em uma tema importante para a filosofia nietzschiana pode ser confirmada pelas edições críticas da obra do filósofo, que foram publicadas a partir da década de 1980. Nessa cuidadosa publicação das obras completas, realizadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari<sup>26</sup>, se destacam as contínuas reflexões sobre o tema da “grande política”. Como Vilas Bôas afirma, a expressão é utilizada para indicar uma “reflexão que se estrutura enquanto uma resposta às práticas políticas vigentes na época do filósofo, em especial, na Alemanha recém-unificada” (VILLAS BÔAS, 2011, p. 14).

O desconhecimento quanto ao tema da grande política na obra de Nietzsche pode ser uma das explicações para que durante um longo período, que vai do fim da Segunda Guerra Mundial até meados da década de 1980, os comentadores da obra nietzschiana tenham deixado de lado o caráter político de sua filosofia. Como comenta Ansell-Pearson, o consenso que havia até anos antes acabava sendo o de que Nietzsche “não era de modo algum um pensador político, mas alguém que se preocupava, sobretudo, com o destino do indivíduo isolado e solitário, muito distante das preocupações e relações do mundo social” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 17). Outros comentadores do autor, apontam que em nenhum

---

<sup>26</sup> Como explica Chaves, Montinari e Colli realizaram a “edição crítica e completa das obras de Nietzsche que, pela primeira vez, dava um tratamento adequado aos fragmentos póstumos ao ordená-los cronologicamente, integrando-os de maneira confiável à obra publicada e destruindo, de uma vez por todas, a legenda em torno da existência de uma obra com o título de Vontade de Potência. Além disso, ao lado de Wolfgang Müller-Lauter, Karl Pestalozzi e Heinz Wenzel, Montinari reorganizou, a partir de 1972, os Nietzsche-Studien, anuário internacional para a publicação dos resultados das pesquisas sobre Nietzsche” (CHAVES, 1997, p. 66).

momento Nietzsche teria feito críticas à política. Para Marton (2011, p. 18), as passagens que evidenciam estas críticas, para esses comentadores, seriam os ataques à modernidade e à moral cristã. Essas leituras na filosofia nietzschiana que mostram um desinteresse pela política são chamadas de apolíticas. É esse o caminho que defende Walter Kauffman (1974), por exemplo, ao classificar Nietzsche como apolítico e contribuir com essa visão após as traduções que realizou das obras do filósofo alemão para o público norte-americano a partir da década de 1950. Se tantos comentadores atribuem as mais diversas classificações a Nietzsche (ele é reivindicado por nazistas, fascistas, anarquistas e até vegetarianos<sup>27</sup>) e a política é uma das áreas de grande importância na obra nietzschiana, por qual motivo parte significativa das leituras realizadas por comentadores no século XX não enxerga o caráter político de suas obras? Parte da resposta virá do entendimento de que inúmeros pensadores, ao defenderem seus interesses, fizeram um uso seletivo da filosofia nietzschiana, que servia para atender aos interesses dos comentadores, não levando em conta a complexidade do pensamento do filósofo de Röcken.

Segundo Marton, após sofrer o colapso mental que colocaria fim a sua vida intelectual, em 1888, as leituras em torno de Nietzsche eram mais biográficas, interessadas em entender a sua vida, dando prioridade ao estado avançado de doença que o filósofo tinha, do que entender seu pensamento. Dessa forma, nessa época, as leituras que se faziam da obra nietzschiana tratavam de temas como a relação entre a loucura e a genialidade (KEHL, 1934)<sup>28</sup>. Logo, sua obra gerava mais interesse literário do que filosófico. Foi somente após a década de 1920, como aponta Marton, que diferentes leituras da obra nietzschiana começaram a brotar: “alguns fizeram dele defensor do irracionalismo; outros, o fundador de uma nova seita, o guru dos tempos modernos. Houve os que o consideraram um cristão ressentido e os que viram nele o inspirador da psicanálise” (MARTON, 1997, p. 24). Passado essa onda de leituras, foi grande o trabalho dos comentadores contemporâneos para desfazer e corrigir os vários erros de interpretação que surgiram, mas mesmo assim,

---

<sup>27</sup> Durante sua vida, Nietzsche, devido a sua saúde debilitada, acreditava que sua saúde tinha melhorado após parar de comer carne (YOUNG, 2010, p. 340). Isso, futuramente, acabou servindo de referência para um pequeno movimento vegetariano na Europa.

<sup>28</sup> Renato Kehl, a partir de bibliografias de Nietzsche, fez um estudo para constatar a relação entre a loucura e a genialidade. Ele apresentou um histórico das doenças do filósofo alemão ao longo da vida e ao final não chegou a uma conclusão definitiva, mas teve a seguinte percepção: Nietzsche “pode ter falecido em estado de confusão mental, mas a sua obra é de gênio” (KEHL, 1934, p. 61).

a dimensão política de sua obra até hoje continua sendo alvo de leituras que evocam um tom antissemita (SALANSKIS, 2013).

Entre os recortes realizados, o primeiro foi conduzido pela própria irmã do autor, Elizabeth Förster-Nietzsche<sup>29</sup>. Após Nietzsche entrar em colapso mental, Elizabeth tornou-se a tutora do filósofo e, como consequência, também se apossou dos direitos de seus livros, cartas, rascunhos e de sua biblioteca. Com todos os objetos em sua posse, Elizabeth passou a trabalhar com afinco para transformar a obra de Nietzsche em um empreendimento lucrativo. Foi nessa toada que foi lançado, em 1901, *A Vontade do Poder*, livro póstumo escrito entre 1887 e 1889<sup>30</sup> – últimos anos produtivos do autor. O problema da obra, como relata Safranski (2002), é que Elizabeth não seguiu a ordem cronológica dos aforismos e nem adotou nenhum critério claro na seleção dos fragmentos de Nietzsche ou, se adotou, não se deu ao trabalho de explicar para ninguém. Além disso, ela chegou a falsificar cartas escritas por Nietzsche para criar uma aura de legitimidade nos seus esforços editoriais. Nos anos posteriores ao tornar-se tutora de Nietzsche, Elizabeth procurou fazer do irmão um nome relevante para as revistas da época. Ela também foi a responsável por fazer uma nova edição de seus livros, que foram vendidos por preços acessíveis. Com o dinheiro obtido das vendas, ela comprou uma casa em Weimar, que posteriormente foi transformada nos Arquivos Nietzsche, uma espécie de museu da obra do irmão, que passou a receber interessados de todo o mundo. Para Safranski, foi nesse momento que Elizabeth começou a se aproximar do Estado alemão, movimento que levou Nietzsche, séculos mais tarde, a ser tomado como um ideólogo do nazismo. Como enfatiza Marton (1997, p. 16), as edições feitas por Elizabeth da obra de Nietzsche e os esforços que ela conduziu para associar o irmão ao Terceiro Reich fizeram com que fossem produzidas distorções grosseiras da filosofia nietzschiana. A popularidade do autor de *Além do Bem e do Mal* no início do século XX

---

<sup>29</sup> “Elizabeth perseguiu duas estratégias para controlar suas [de Nietzsche] obras literárias, publicadas ou inéditas. Primeiro, ela teve a ideia de organizar o Arquivo Nietzsche, que guardaria os documentos e preservaria o importante acervo de bens ou de objetos de Nietzsche para a posteridade, um local para sediar ‘acontecimentos especiais’ e, em geral, um santuário de veneração a Nietzsche” (YOUNG, 2010, p. 686). “O segundo objetivo estratégico de Elizabeth foi o de dominar fisicamente o irmão, ainda um objeto cultural de grande importância. [...] Ela tentou convencer as autoridades médicas de que os cuidados (na realidade, exemplares) proporcionados por Franziska e pelo dedicado médico da família, Oscar Gutjahr, eram inadequados, e pediu que Nietzsche fosse morar em sua casa em Naumburg, onde ele ficaria sob seus cuidados” (YOUNG, 2010, p. 688).

<sup>30</sup> Esse livro não deve ser confundido com a versão brasileira lançada em 2000, que já segue a tradução crítica de Colli e Montinari.



e a equivocada interpretação de conceitos como super-homem colocaram Nietzsche como um dos principais aliados ideológicos dos nazistas nos períodos entre as duas grandes guerras.

Alfred Bäumler<sup>31</sup> e Alfred Rosenberg, dois dos principais teóricos do nazismo, aproveitaram os recortes feitos por Elizabeth na obra de Nietzsche para apresentar ligações de sua filosofia que justificassem o regime totalitário. Nessa época, os escritos do filósofo acabaram sendo incorporados como parte dos programas educacionais alemães, sendo publicados em antologias populares e coletâneas. Além disso, biografias sobre uma controvertida vida de Nietzsche foram escritos, assim como manuais de como ler “corretamente” a obra do autor foram publicados. Como Ansell-Pearson recorda (1997, p. 43), em 1931, Bäumler publicou uma obra chamada *Nietzsche como filósofo e político*. O livro, segundo Ansell-Pearson, simplificava de forma agressiva a filosofia do professor de filologia e o rotulava como filósofo da raça ariana. Essa identificação e a relação da obra de Nietzsche com antissemitismo passou a ser muito comum na época, com os comentadores do nazismo buscando dar uma ênfase social-darwinista para a filosofia nietzschiana, valendo-se para justificar um caráter antissemita de sua filosofia em conceitos como super-homem e vontade de poder. Como Losurdo deixa claro, os nazistas enxergavam nesses conceitos a justificativa perfeita para a suposta superioridade da raça ariana. Assim, “atribuíram a Nietzsche o mérito de ter tirado todas as consequências das teorias de Darwin, no plano ético e político social, sem deixar-se estorvar pelos escrúpulos morais do cientista inglês” (LOSURDO, 2009, p. 728).

Enquanto na Alemanha, nesse período entre as duas grandes guerras, eram comuns as leituras antissemitas de Nietzsche, colocado no centro da ideologia nazista; os teóricos marxistas, por outro lado, relatavam os perigos políticos que a filosofia nietzschiana representava para seus ideais. Eram leituras que focavam no aspecto antissocialista da obra do alemão. Losurdo relembra que Trotski criticava as ideias ultra aristocráticas de Nietzsche, afirmando que “o eixo social de seu sistema é o reconhecimento do privilégio concedido a poucos eleitos de gozar livremente de todos os bens da existência” (LOSURDO, 2009, p. 726). Como afirmou Trotski, em citação feita pelo biógrafo marxista:

---

<sup>31</sup> “Alfred Bäumler, o estudioso nazista de Nietzsche, adotou essa opinião baseada no argumento de que os *Nachlass* revelaram um Nietzsche protonazista. Com uma perspectiva diferente, Heidegger também viu Nietzsche como um protonazista” (YOUNG, 2010, p. 662).

Estamos na presença de um ultra-aristocratismo que se distingue por algumas características particularmente turvas: ele teoriza super-homens livres de toda obrigação social e moral, que não escondem o seu fraco cinismo e estão prontos para a eliminação cuidadosa de tudo o que pode suscitar a piedade (TROTSKI apud LOSURDO, 2009, p. 726).

Como lembra Wolfgang Müller-Lauter (1993), a leitura marxista sobre Nietzsche que encontrou maior eco foi a de Georg Lukács, em *A Destruição da Razão* (1976). Na obra, segundo Müller-Lauter (1993, p. 20), o autor húngaro apresentou uma explicação de que a filosofia nietzschiana seria o resultado de uma posição ideológica que buscava defender a burguesia imperialista alemã. Essa interpretação de Lukács teria sido decisiva para o entendimento marxista, principalmente na Alemanha, da obra de Nietzsche. Assim, os marxistas<sup>32</sup> julgaram que o pensamento nietzschiano queria “fazer a roda da história girar para trás; entenderam, por exemplo, que a vontade de potência e o eterno retorno do mesmo estavam na base da visão de mundo que alimentava todas as cruzadas anticomunistas” (MARTON, 1997, p. 22). Outras interpretações da obra do filósofo alemão foram produzidas até a década de 1950 (como a anarquista), mas a marxista e a nazista (nacional-socialista) foram as mais significativas e que obtiveram o maior alcance. E como Marton afirma, embora sejam visões distintas em relação ao juízo de valor que atribuem ao conteúdo da filosofia de Nietzsche, as duas apresentam simplificações arbitrárias, destacando os aspectos anti-humanitários, antidemocráticos e antimodernos, traçando um perfil incompleto do filósofo de Röcken.

Como depois do fim da Segunda Guerra Mundial o modo de viver do Ocidente, com sua sociedade democrática liberal, foi tomado como um ideal de desejo por outras nações, os equívocos de interpretação da obra nietzschiana cobraram seu preço. Assim, a associação deliberada da obra de Nietzsche ao nazismo nas décadas anteriores fez com que o autor caísse em descrédito em parte da comunidade científica ocidental. Nessa época, ele era entendido como um autor que defendia o aristocratismo e

---

<sup>32</sup> “Ela [Elizabeth Foster-Nietzsche] queria fazer de Nietzsche um chauvinista, racista e militarista alemão-nacional e, em parte do público, especialmente entre os marxistas ortodoxos, ela conseguiu isso até os dias atuais” (SAFRANSKI, 2002, p. 291-292).

pregava, até certo ponto, à escravidão<sup>33</sup> – valores completamente opostos aos incentivados pelas democracias ocidentais. Para recuperar Nietzsche, alguns comentadores optaram por uma purificação do conteúdo político da obra do autor. Foi o caso de Walter Kaufmann, que na década de 1950 traduziu as obras do filósofo alemão para o inglês. Como enfatiza Michael Tanner, o impacto das traduções de Kaufmann acabou sendo de fundamental importância no modo como Nietzsche passou a ser entendido, principalmente nos países de língua inglesa, desde então.

Kauffman apresentou um filósofo que era um pensador bem mais tradicional do que aquele que inspirara anarquistas, vegetarianos, etc. Para ampla surpresa, Nietzsche revelou-se um homem racional, até mesmo racionalista. Kauffman procurou fornecer prova abrangente de seu distanciamento do nazismo. [...] Nessa versão ficou difícil ver qual tinha sido o objeto de tanto estardalhaço (TANNER, 2004, p. 12).

Depois destas traduções e da interpretação da obra do autor, exposto em *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1974), o aspecto político da obra de Nietzsche acabou sendo deixado de lado. Losurdo (2009) se refere a esse processo como “hermenêutica da inocência”. Isso fez as passagens que Nietzsche se referia a política transformarem-se em metáforas e acabou colocando o filósofo distante das apropriações nacionais-socialistas e marxistas feitas da sua obra nas décadas anteriores. Essa opção também teve um preço: significativa parte de sua filosofia foi jogada para de baixo do tapete. Essa leitura apolítica da obra nietzschiana ainda é forte na academia, com Nietzsche muitas vezes surgindo como um autor despolitizado e desistoricizado. É por isso que vários autores vem tentando enfatizar a importância, a partir da década de 1980, quando foram reeditados os livros de Nietzsche por Colli e Montinari, do aspecto político da obra do autor. É o que incentiva Ottmann, citado por Giacóia:

Também no futuro, no oeste e no leste, não faltarão motivos para se rejeitar Nietzsche. Nada mais fácil,

---

<sup>33</sup> “[...] os escravos vivem de maneira mais segura e feliz do que o trabalhador moderno, e que o trabalho escravo é pouco trabalho, em relação àquele do ‘trabalhador’. Protesta-se em nome da ‘dignidade humana’: mas isso, em termo mais simples, é a velha vaidade que experimenta como a sina mais dura não ser colocado no mesmo nível, ser considerado inferior publicamente” (NIETZSCHE, HDH, 457).

pois ele, decerto, não cabe nas gavetas que o mundo burguês ou socialista mantém preparadas para filosofias políticas. Mas também a democracia, para silenciar inteiramente acerca da modernidade e de suas promessas de liberdade, tem seus perigos específicos. Nietzsche os vê, e vê apenas eles. Mas quem não quer apenas amaldiçoar Nietzsche, respeita-lo-á como adversário da democracia e da modernidade, adversário de quem se pode aprender. Era-lhe estranho, em todo caso, também nos anos oitenta, a separação entre mundo burguês e socialista e, como se manteve ao mesmo tempo distante dos dois, ele tem algo a dizer a ambos (OTTMANN apud GIACOIA, 1999, p. 145).

Junto com a leitura apolítica da obra nietzschiana, há hoje outras duas correntes mais relevantes que disputam as interpretações dos textos do autor: a que enxerga um tipo de aristocratismo (APPEL, 1999; ANSELL-PEARSON, 1997; DETWILER, 1990) e outra que defende um tipo de democracia (HATAB, 1995; OWEN, 2002; WARREN, 1988). Para Morrisson (2003), os argumentos nas últimas três décadas tanto pelas leituras aristocratas quanto para as leituras democráticas tornam mais difícil a tarefa de defender um Nietzsche apolítico. Como ele argumenta, Nietzsche não apresenta uma visão política coerente em seus escritos. Por isso, três interpretações completamente distintas da política de Nietzsche são possíveis já que ele não oferece nenhum sistema político completo (MORRISSON, 2003, p. 187). Para Morrison, a dificuldade de situar Nietzsche como um pensador político de determinado tipo de regime é porque há muitas evidências de passagens conflitantes, que indicam tanto uma possibilidade de leitura apolítica, como aristocrática ou um apoio à democracia dentro de uma mesma obra. O aristocratismo de Nietzsche, argumenta Morrisson, seria radical e indeterminado, já que não há nenhuma ênfase em qual das variedades do aristocratismo o autor preferiria. Da mesma forma, a filosofia nietzschiana não apresenta nenhum relato específico de como funcionaria esse sistema. De todo modo, para Detwiler (1990) e Appel (1999), Nietzsche exprime uma política que não é apenas composta de críticas negativas aos ideais políticos ocidentais, mas também envolve uma proposta de um sistema alternativo: o aristocratismo. Detwiler escreve:

No futuro preferido de Nietzsche [...], o objetivo da sociedade e ostensivamente o objetivo da ordem política seriam a promoção e a valorização do ser humano mais elevado, o que é indistinguível da promoção e da valorização da verdadeira cultura. A resposta de Nietzsche ao desaparecimento de todos os fins últimos é fazer com que o ser humano mais elevado seja o fim. Esta meta proporcionaria uma nova base para o pensamento social e político, porque a valorização do indivíduo mais elevado [...] ocorre ostensivamente apenas em determinados tipos de arranjos sociais e políticos aristocráticos<sup>34</sup> (DETWILER, 1990, p. 191).

Assim, para Detwiler, Nietzsche merece espaço entre os pensadores da filosofia política não porque apresenta um argumento institucional detalhado do tipo ideal de organização política que deseja, mas sim porque faz uma denúncia arrebatadora do liberalismo, da democracia, do socialismo e do feminismo. Isso, ao mesmo tempo que apresenta como solução um tipo de aristocratismo. Essa visão do pensamento nietzschiano tem variações entre seus defensores, mas em linhas gerais, argumenta que o filósofo de Röcken defendia a necessidade de uma sociedade que tivesse indivíduos superiores, nobres (não de sangue, mas de merecimento), que buscassem a autossuperação e que teriam o privilégio de viver para tentar alcançar tais meios, enquanto o restante dos indivíduos trabalharia para auxiliar que esses indivíduos superiores alcançassem tais objetivos. Por sua vez, outra ala defende que a filosofia nietzschiana apresenta recursos que possibilitam que seja elaborada uma política que tenha um caráter democrático. Seria isso que defendem autores como Hatab (1995), Schrift (2000), Owen (2002), entre outros. Como Conill-Sancho atesta:

Os novos intérpretes não ignoram as declarações abertamente antidemocráticas de Nietzsche, mas descobrem certas características de seu

---

<sup>34</sup> No original: "In Nietzsche's preferred future... the goal of society and ostensibly the goal of the political order would be the promotion and enhancement the highest human being, which is indistinguishable from the promotion and enhancement of true culture. Nietzsche's response to the demise of all ultimate ends is to make the highest human being the ultimate end. This goal affords a new basis for social and political thought because the highest enhancement of the highest individual [...] ostensibly occurs only under certain kinds of aristocratic social and political arrangements".

pensamento que poderiam correlacionar com a democracia: um certo agonismo democrático através de uma competição discursiva, um perspectivismo convertido em antifundamentalismo para defender o pluralismo. Afinal, a democracia viria a ser entendida como uma forma de pluralismo agonístico, no qual o valor da excelência aristocrática poderia incorporar-se à vida democrática (CONILL-SANCHO, 2015, s/p).

Como enfatiza Hatab, a valorização nietzschiana do adversário serve como uma base para a possível existência de um tipo de democracia liberal agonística. Esse tipo de disputa política – em que não há esperança ou a necessidade de um “consenso” – possui, a seu próprio modo, uma noção de competição e uma regulamentação para que seja possível a contestação política em uma arena pública. A reprodução significa a experimentação com formas de vida e de governança que não exijam valores transcendentais como fundação e, também, tenham embutida a necessidade de constante autocrítica e autoavaliação. Assim, a axiologia do agonismo ou a orientação para a determinação da boa vida nunca será gravada na pedra, mas sempre estará sujeita ao julgamento e a experiência de vida. O agonismo, assim, é um domínio do possível e de como se pode viver sem o mito de valores transcendentais e de modernas noções do *self* e do conhecimento. Como Hatab explica, sua estratégia é

[...] de reescrever os ideais democráticos, à luz das suspeitas nietzschiana em relação às suas justificativas tradicionais. O sufrágio universal, a igualdade, o respeito e os direitos políticos podem ser defendidos por meio de uma via negativa pós-moderna que simplesmente abandona os fundamentos da exclusão em vez de postular condições que justificam a inclusão. O perspectivismo, a suspeita metafísica e o agonismo nietzschiano simplesmente desestabilizam a política e impedem até mesmo tendências aparentemente democráticas de instigar exclusões ou concepções fechadas da prática política (HATAB, 2002, p. 138-139)<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup>No original: “[...] redescribe democratic ideals in the light of Nietzschean suspicions of their traditional warrants. Universal suffrage, equality, respect, and political rights can be defended by way of a postmodern via negativa that simply rules out grounds for exclusion rather than postulates conditions that warrant inclusion. Nietzschean perspectivism, metaphysical suspicion,

Os sentidos dados as leituras feitas das obras nietzschanas continuam em disputa. Seja por um entendimento aristocrático ou democrático de seu pensamento, o que parece ser claro é que há um significativo movimento na filosofia política contemporânea de autores que se utilizam da obra de Nietzsche para pensar a política. Assim, a leitura de um Nietzsche apolítico ou ideólogo de regimes totalitários, que foi por muito tempo majoritária, e ainda hoje possui adeptos, perdeu importância. Como as leituras que defendem um pensamento político de um Nietzsche aristocrata ou que sai em defesa da democracia só surgiram depois de 1980, é possível imaginar que a compreensão que John Rawls faz do pensamento nietzschiano na passagem que cita o autor ainda são influenciadas por interpretações antissemitas, já que foram escritas no fim da década de 1960 e no começo de 1970. Dito isso, se o perfeccionismo de Nietzsche pode ser compatível com uma sociedade liberal, como sua crítica à democracia não interfere nesse processo?

## 2.2 A crítica nietzschiana à democracia

Nietzsche faz uma relevante crítica a democracia e essa crítica ao sistema democrático liberal aproxima-se daquela que o filósofo dirige ao princípio de igualdade. Isso, porque para ele, igualdade e democracia tratam sobre o nivelamento das condições humanas e possuem como foco o enfraquecimento do indivíduo. O alemão chega inclusive a afirmar que a igualdade é o veneno mais tóxico para a humanidade. Por isso, defende que “aos iguais, tratamento igual, aos desiguais, tratamento desigual, esta deveria ser a verdadeira divisa da Justiça” (NIETZSCHE, EP, p. 156). Logo, a democracia trabalha sobre os indivíduos estabelecendo a igualdade como uma medida do nivelamento ao desenvolvimento de cada sujeito. Como Marton coloca: “Ao encarar a igualdade como sinônimo de nivelamento gregário e uniformização, Nietzsche faz de seus ataques a esta ideia o cerne argumentativo da crítica que dirige à democracia” (MARTON, 2011, p. 27). É nesse sentido que Nietzsche critica os partidos políticos, já que eles são

[...] obrigados, em razão do referido propósito, a transformar os seus princípios em grandes baboseiras a fresco para assim poder pintá-los nas

paredes. Nesse caso, não há mais nada a mudar e é mesmo supérfluo levantar um dedo sequer para se opor a isso; pois, nesse campo, é a frase de Voltaire que se aplica: “quando o populacho se põe a pensar, tudo está perdido”. [...] Além disso, se do que se trata agora em toda política é apenas tornar a vida mais suportável ao maior número possível de pessoas, é portanto sempre atribuição dessa maioria determinar o que se deve entender por vida suportável (NIETZSCHE, EP, p. 191).

Nietzsche já imaginava que os partidos políticos construiriam “baboseiras”, devido ao fato da igualdade constituir-se como o parâmetro de seus discursos. Para ele, os partidos subsidiariam os governantes em busca de poder com discursos que fossem satisfatórios para as massas e, portanto, fossem vazios, já que teriam que mostrar os benefícios que as massas teriam com o nivelamento social. É por isso que o pensamento político nietzschiano critica esse ponto do argumento democrático, que é estruturado de forma coligada a igualdade. Como Delbó ressalta, o que faz Nietzsche denunciar os interesses da política moderna são a “vontade de proteção, de cuidado, de vida cômoda; interesses típicos de seres debilitados que só podem pedir, choramingar, reivindicar, exigir, reclamar” (DELBÓ, 2013, p. 164-165). Assim, para compreender a crítica de Nietzsche a democracia, é necessário lembrar, como faz Ansell-Pearson, que esses apontamentos dizem respeito ao regime do seu tempo, que o filósofo alemão entende como “uma secularização de valores cristãos, inclusive uma igualdade niveladora, um culto de piedade e da compaixão, uma ênfase no isolamento e uma desvalorização política como arena de conflito” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 165), assim como também é do ressentimento. Para Nietzsche, o Império Romano representaria a expressão mais terrível dessa secularização, já que seria o momento em que há a dominação total dos instintos políticos. Para o alemão, as características cristãs foram transferidas para a arena política, gerando novamente sua lógica de pensamento no indivíduo político e nas instituições sociais. Como Nietzsche afirma:

[...] com a ajuda de uma religião que satisfaz e adulou os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o



movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão (NIETZSCHE, BM, 202).

Neste mesmo aforismo, o 202 de *Além do Bem e do Mal*, o filósofo ataca os que berram na “impaciência da compaixão, no ódio moral ao sofrimento, na quase feminina incapacidade de permanecer espectador, de deixar sofrer” (NIETZSCHE, BM, 202). É por isso que o alemão imagina a democracia como a forma mais deteriorada de fazer política. Como ele diz, a Revolução Francesa teve a oportunidade de botar o “cetro, de maneira total e solene, nas mãos do ‘homem bom’” (NIETZSCHE, GC, p. 244), dando uma oportunidade para que tudo fosse transformado num “hospício das ideias modernas”. Nietzsche entende a compaixão por Deus uma excentricidade que representa um sinal claro da democracia liberal igualitária. É a partir destas observações que ele acaba encontrando uma inspiração na aristocracia grega homérica para conceituar sobre um aristocrata por vir (SLOTTERDIJK, 2002) que pode “salvar” a humanidade ao consertar o erro da história, embora, “para isto será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista tudo que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado” (NIETZSCHE, BM, 203). As críticas de Nietzsche auxiliaram no entendimento da sociedade pós-moderna, principalmente naquelas afirmações que enfatizam o fato do liberalismo ter dado em uma ideia “fraca e indisciplinada de liberdade e de que se baseia em um relativismo vazio” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 166). Para Nietzsche, isso fez com que as tradições do passado ficassem ameaçadas, enquanto o presente acabou parado em uma apatia que era resultado da corrupção e da decadência. Para ele, a igualdade aprisiona o indivíduo na satisfação daquilo que é comum. Para o filósofo, esse ideal de igualdade pregado pela democracia liberal não dá margens para que as potencialidades dos indivíduos possam se desenvolver. Ao contrário, ignora todas as qualidades individuais em defesa do que vem a ser coletivo. Por isso, a opção do filósofo alemão não seria legitimar um contrato social do tipo rousseauniano<sup>36</sup>, mas partir pelo viés da noção de cultura ou por um viés “supramoral”, como enfatiza Ansell-Pearson. Esse caminho possui inúmeras adversidades, nas quais o desejo de Nietzsche de que os indivíduos superiores guiem a humanidade em direção oposta ao caos irá passar pela conquista de atitudes amorais no meio de uma

---

<sup>36</sup> “É sobretudo a ideia de igualdade associada à tendência democrática da modernidade que Nietzsche combate. Não é, pois, por acaso que se volta contra Rousseau” (MARTON, 2011, p. 23).

multidão que depois de “dois mil anos de aprendizado da cultura moral-cristã não podem ser simplesmente derrubados pelos atos morais de tiranos nobres” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 167).

A amoralidade é um problema comum em Nietzsche, ao qual ele retorna com constância em seus livros. Em uma das vezes que aborda o problema, Nietzsche afirma que é desnecessário para os indivíduos de exceção sentir piedade, sendo, ao invés, necessária uma nova justiça.

Também o mau, também o infeliz, também o homem-exceção deve ter sua filosofia, seu direito, seu raio de sol! Não é a compaixão por eles que se faz necessária! – esse capricho do orgulho que temos que desaprender, por mais que até agora a humanidade o tenha aprendido e exercitado – não são confessores, conjuradores de alma e absolvedores de pecado que devemos instituir para eles! É uma nova justiça que se faz necessária! E uma nova senha! E novos filósofos! Também a Terra moral é redonda! Também a Terra moral tem seus antípodas! Também os antípodas têm seu direito à existência! Há um outro mundo a descobrir – mais do que um! Embarquem, filósofos! (NIETZSCHE, GC, p. 195).

Ao constatar que a vida é amoral e um último critério de valor, sendo em si mesma vontade de poder, Nietzsche imagina ser possível mudá-la de forma a ficar digna de retorno. Nessa lógica, a grande política proposta pelo filósofo poderia ser implantada de modo a suplantar o cansaço espiritual e físico em que a modernidade acabou sendo submetida. Como visto, Nietzsche entende a democracia liberal como resultado do cristianismo, que acabou descambiando em um niilismo passivo. Assim, a democracia do século XIX é compreendida como uma forma de diminuição do indivíduo. Segundo Nietzsche:

Aquilo que eles gostariam de realizar com todas as suas forças é a felicidade do rebanho para todos, a felicidade do rebanho que pasta na pradaria, na segurança, no bem-estar, no universal refrigério da existência; as suas duas cantigas e doutrinas mais repetidas são a “igualdade de direitos” e “a piedade para com aqueles que sofrem”; o próprio sofrimento, a seus olhos, é uma coisa que deveria ser abolido (NIETZSCHE, EP, p. 151).

O homem moderno foi diminuído e isso era passível de observação através da “política à estética, da produção e organização da vida material aos costumes, à arte, moralidade e religião” (GIACÓIA, 1994, p. 9). Nietzsche entende a moral judaico-cristã resulta em uma moral democrata, anarquista e socialista. Para ele, o nivelamento dos direitos acaba servindo como um apequenamento que tem como objetivo induzir os indivíduos de exceção a se sentirem culpados por seus diferenciais. Logo, a igualdade é compreendida como um nivelamento por colocar um limite para o desenvolvimento de todos, expressando uma barreira ao que o indivíduo poderia vir a ser. Esse seria o objetivo do “governo do povo”. “A igualdade diminui a felicidade do indivíduo, mas ela abre a via para a ausência de dor para todos. No termo visado por seus esforços, haveria portanto também, ao lado da ausência de dor, a ausência da felicidade” (NIETZSCHE, EP, p. 140). É por isso que Ansell-Pearson argumenta que Nietzsche imagina a cultura como a finalidade máxima do indivíduo. Isso porque para o filósofo alemão, as instituições liberais “minam a vontade de poder, elas são o nivelamento de montes e vales alçado à condição de moral, elas tornam os homens pequenos, covardes e ávidos de prazer – com elas triunfa, a cada vez, o animal de rebanho” (NIETZSCHE, CI, Incursões de um Extemporâneo, 38).

Nietzsche entende o homem livre como um guerreiro, distinto dos que buscam apenas bem-estar, como sonham “pequenos lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas” (NIETZSCHE, CI, Incursões de um Extemporâneo, 38). Dessa forma, o indivíduo livre precisaria “ser buscado ali onde é continuamente superada a mais alta resistência: a cinco passos da tirania, junto ao limiar do perigo da servidão” (NIETZSCHE, CI, Incursões de um Extemporâneo, 39). Nietzsche também alerta que os povos que venceram nunca o fizeram sob a tutela de instituições liberais que visassem a igualdade entre os seus indivíduos, mas sim aquelas instituições que estiveram ou se colocaram em grande perigo. Nesse sentido, Roma e Veneza surgem como exemplos de comunidades em que a espécie forte poderia prosperar. Em *Anticristo*, o filósofo alemão se queixa da falta do *pathos* da distância que há na política. “Nossa política está doente dessa falta de coragem!” (NIETZSCHE, AC, 43) em que a igualdade foi alçada pelo cristianismo como solução, juntamente com a compaixão entre os indivíduos, compreendida como um dos pontos negativos da modernidade. Nietzsche assinala que “a ciência não pode provar nem que todos os homens são iguais, nem que um comportamento fundado sobre este princípio seja útil com o decorrer do tempo” (NIETZSCHE, EP, p. 143).

Ansell-Pearson entende que a análise de Nietzsche é contundente, “porque mostra que as raízes da crise ético-política e espiritual do Ocidente baseiam-se de forma profunda em sua cultura histórica e filosófica” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 215). Assim, a decadência<sup>37</sup> da moral cristã é o fundamento do niilismo e não um dos seus sintomas, como “a angústia social e a decadência moral” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 215). O inglês enfatiza o ponto de que o niilismo de Nietzsche é constituído de dois pontos, como “fenômeno histórico” e “experiência existencial”. É importante ressaltar que os sujeitos modernos possuem a “obrigação de reconhecer tanto o perigo como o caráter promissor de sua difícil situação” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 22). O objetivo de Nietzsche não é fundar uma religião, embora sua proposta do Dionísio contra o Crucificado funcione como um substitutivo, enfatizando um amor pela finitude e pelo mundano. Assim, o que Nietzsche quer é criar uma nova autonomia, em que o indivíduo terá o papel central como criador de sua própria existência. “A desigualdade de direitos”, declara Nietzsche, “é a condição necessária para que os direitos existam. Um direito é sempre um privilégio” (NIETZSCHE, AC, 57). Como se vê, Nietzsche levanta um problema com sua grande política que ainda hoje possui relevância para as discussões das democracias liberais igualitárias. Quando Nietzsche critica a modernidade política, ele acredita que os legisladores filósofos serão contra qualquer tipo de mediocridade da sociedade e de nivelamento dos sujeitos que vivem nela. “Como no experimento platônico da polis ideal, eles se destacarão da multidão dos comuns pela excelência de suas virtudes” (GIACÓIA, 2002, p. 41), explica Giacóia, para em seguida explicar que esses indivíduos serão os “paladinos da probidade intelectual, aqueles que projetarão a figura do humano para além de bem e mal, para além do último homem” (GIACÓIA, 2002, p. 42).

Para Giacóia, a filosofia nietzschiana se apresenta como uma adversária radical do liberalismo igualitário democrático. Giacóia também entende que o texto de Nietzsche pode ser, ambigualmente, entendido como maquiavelista. Mas essa posição, ele argumenta, não

---

<sup>37</sup> Como explica Antônio Edmilson Paschoal (2013), *décadence* é utilizado por Nietzsche para “nomear uma forma especial de decadência, que deixa de ser um declínio após um período de expansão, para se tornar – enquanto desagregação, declínio – o modo de ser próprio de uma determinada configuração de forças. Numa palavra, um modo de ser adoentado. Particularmente, o termo é utilizado para fazer menção àquele processo decadencial que tem lugar na cultura ocidental a partir de Sócrates, desdobrando-se com o Cristianismo e encontrando sua conformação mais acentuada na modernidade, por exemplo, na música de Wagner” (PASCHOAL, 2013, p. 15).

pode ser entendida de forma isolada, mas conectada com a crítica feita contra a religião e a moral. Novamente, a crítica nietzschiana à democracia é direcionada ao eixo da moral socrático-platônica-cristã, ao qual ele entende como raiz cultural do Ocidente. Para o filósofo, o berço da igualdade de direitos e da democracia é a religião, através da “ideia de igualdade das almas perante Deus” (NIETZSCHE, EP, p. 186). Segundo ele, essa noção de que os indivíduos são iguais perante Deus migrou para a política e para a democracia. O resultado foi a igualdade integrada como parte da moral social moderna e hoje tida como uma virtude, responsável pelo fato de que “também reduz as nossas pequenas diferenças a uma aparência de igualdade, e quer que renunciemos a muita coisa a que não deveríamos renunciar” (NIETZSCHE, EP, p. 138). É por sua dificuldade em aceitar a igualdade, como aponta Herman Siemens, que Nietzsche possui problemas com o conceito de lei. Segundo ele, esses problemas

[...] derivam primeiro e principalmente de sua concepção de vida. Para Nietzsche, vida é vir-a-ser, sequência de eventos (*Geschehen*) e autossuperação, possui caráter fluído e dinâmico. Lei, por contraste, tem caráter estático, rígido e fixo, sendo frequentemente o resultado dos esforços humanos para “petrificar”, “eternizar”, deter ou fixar o fluxo das coisas por meio de um ato de *Fest-setzen* ou “estabelecer-firme” (SIEMENS, 2012, p. 72).

Dessa forma, imaginar a igualdade como medida da vida representa uma tentativa de uniformizar o diferente. É isso que faz com que esse tipo de moral acabe sendo entendida como um apoio para a moderna política, representado pela política democrática, que com o tempo foi laicizada pelos valores cristãos. Como defende Giacóia,

Nietzsche pretende pôr em evidência que as “ideias modernas” – e os valores nela sacralizados – são derivações leigas da religião e da moral cristã, especialmente a moderna noção de justiça como igualdade democrática, admitida unanimemente como padrão absoluto de legitimação (GIACÓIA, 2002, p. 49).

Nietzsche criticava a busca do liberalismo burguês e as “aspirações universais à igualdade” (GIACÓIA, 2002, p. 49) de querer universalizar as

organizações democráticas e igualar a humanidade através de um nivelamento, transformando os indivíduos, no processo, num rebanho. Giacóia argumenta que o filósofo alemão entende que o anarquismo e o socialismo acabariam sendo regimes mais radicais de desenvolvimento da democracia, constituindo-se em provas de que há hostilidade “contra toda e qualquer outra forma de sociedade que não a do ‘rebanho autônomo’” (GIACÓIA, 2002, p. 49). Para Nietzsche, o igualitarismo<sup>38</sup> liberal democrático e as ideias de modernidade prosperaram em um contexto de decadência (Romana) em que indivíduos precisavam de remédios radicais, já que haviam perdido a capacidade de autogoverno. Assim, o niilismo é, ao mesmo tempo um sintoma de decadência fisiológica e consequência de uma moral (REGINSTER, 2009). Já que ao propor a questão do nivelamento e da igualdade, os indivíduos promoveram um cansaço, uma apatia e um tédio. Com o indivíduo perdendo toda sua particularidade, pois todos são semelhantes e iguais uns aos outros, e sem a chance de um *telos* divino que sirva como base explicativa, o sujeito acaba caindo no absurdo de viver sem objetivos. Em outra interpretação, tal desonra e medida de nivelamento poderiam ser colocados de lado em caso de uma reação violenta do niilismo ativo. É nesse contexto de mortificação do indivíduo e de apequenamento que Nietzsche imagina o além-do-homem, aquele indivíduo que se propõe a assumir a função de legislador. Por isso, ele imagina que “os homens não são iguais [...]. Através de mil pontes e passarelas, os homens deverão ser instados para o futuro: e que entre eles, cada vez mais, reine a guerra e a desigualdade” (NIETZSCHE, EP, p. 149). Seria essa a missão dos novos filósofos: legislar e transvalorar os valores, traçar e guiar os sujeitos a novas rotas. Como ele afirma:

Nós, que somos de uma outra crença, — nós, para quem o movimento democrático não é meramente uma forma de degradação da organização política, mas uma forma de degradação, ou seja, de apequenamento do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde temos nós de

---

<sup>38</sup> Mesmo com todas as críticas de Nietzsche à democracia, existem comentadores que entendem que é possível encontrar um tipo igualitarismo nobre em Nietzsche. É o caso de Miyasaki (2014), que argumenta que uma forma nobre de igualitarismo nietzschiano irá promover o poder de uma forma proporcional a todos os indivíduos, gerando uma relativa igualdade de bem-estar e de recursos (MIYASAKI, 2014, p. 155). Segundo Miyasaki, o anti-igualitarismo de Nietzsche não seria incompatível com a defesa de algumas formas de igualitarismo, uma vez que ele não prejudica a igualdade como tal, mas apenas a crença na igualdade e apenas alguns métodos para alcançá-la.

apontar nossas esperanças? – Para novos filósofos, não resta escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para dar os primeiros impulsos e estimativas de valor opostos e para transvalorar, inverter “valores eternos”; para homens do futuro, que atem no presente a coação e o nó que coage a vontade de milênios a novas trilhas (NIETZSCHE, BM, 203).

A principal tarefa dos filósofos, a tarefa auto imposta, é a de construir. Giacóia explica que o indivíduo moderno precisa ser responsável pelo compromisso de se autodeterminar ou precisará “renunciar à sua autonomia e ser determinado por outrem, pelos deuses ou pelos outros homens” (GIACÓIA, 2002, p. 51). E assim, Nietzsche busca explicitar o porquê da necessidade do surgimento desses indivíduos superiores, que serão os guias da humanidade. Mas não é tão fácil identificar esses indivíduos e por isso, Nietzsche pede que se preste atenção no surgimento dos falsos espíritos livres, daqueles que buscam nivelar, os quais ele nomeia de “escravos eloquentes e folhetinescos do gosto democrático e suas ‘ideias modernas’” (NIETZSCHE, BM, 44). Para o filósofo, os discursos feitos pelos falsários acabam os identificando, pois o que mais propagam são a igualdade de direitos e a extrema simpatia por tudo aquilo que sofre. Como contraponto, o indivíduo superior nietzschiano precisa se soltar das correntes que o prendem a moral socrática platônica-cristã para, aí sim, conseguir voar sozinho, estando “prontos para todo risco, graças a um excesso de ‘livre-arbítrio’” (NIETZSCHE, BM, 44).

Agora, é necessário apontar que Nietzsche não renega inteiramente a democracia. Ele entende o jogo democrático como uma disputa. Segundo ele, é pela reprodução destes antagonismos que torna-se possível imaginar os movimentos culturais. Em *Além do Bem e do Mal*, o filósofo afirma que o indivíduo ao qual ele classifica como animal de rebanho é tão necessário a sociedade quanto o indivíduo de exceção<sup>39</sup>. Nem todos têm o talento para a liderança, mas mesmo assim podem contribuir, cada um segundo sua natureza, para o bem do todo, acredita. Logo, não há porque acabar com os primeiros por causa dos segundos. Com isso, podemos dizer que é necessário compreender o pensamento de Nietzsche

---

<sup>39</sup> “As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade” (NIETZSCHE, BM, 242).

no contexto de uma disputa de antagonismos. Somente assim é possível esclarecer a perspicácia de seu ataque contra à política moderna. Como já dito, Nietzsche entende como de extrema importância a vinda de novos filósofos. Somente com eles haverá combustível para que haja a revolução cultural surgida por meio da grande política e dos pensamentos que terão a capacidade de transformar o mundo. Isso, de um lado. De outro, também é necessário que continuem existindo os sujeitos que darão suporte aos indivíduos de exceção. Giacóia rebate enfaticamente que é um erro imaginar que qualquer tipo de estratificação social ou econômica compõe de alguma forma a proposta da crítica à democracia de Nietzsche ou do surgimento dos indivíduos superiores. O indivíduo de exceção não teria a função e o sentido biológico ou social. Giacóia defende que a imagem do senhor e do nobre se constituem como provocações à modernidade. Dessa forma, o aristocrata de Nietzsche não deve ser compreendido como uma cópia dos exemplos gregos. Ele deve, ao invés disso, ser imaginado como um aristocrata de espírito. Isso faz, como Giacóia aponta, que os animais de rebanho não sejam e nem devam ser entendidos como algum tipo de massa de manobra dos indivíduos nobres – até mesmo porque Nietzsche já apontava que a modernidade tinha um tipo de escravidão na qual o indivíduo era remunerado. Como se percebe, a filosofia política nietzschiana têm um sentido moral, na qual o objetivo é que os indivíduos consigam apresentar o que possuem de melhor, elevando-se e, com isso, elevando toda a humanidade. Por isso, a igualdade liberal democrática é criticada por Nietzsche e, em seu lugar, um conflito agonístico acaba sendo incentivado. Só assim, ele imagina, algo autêntico surgirá. “Na paz ou na guerra, a resistência constitui a forma de força – por conseguinte, é preciso que existam forças diferentes e não iguais, pois nesse caso estas se manteriam num equilíbrio debilitador” (NIETZSCHE, EP, p. 145).

Nesse ponto, parece necessário apontar rapidamente para o eventual paradoxo que a política agonística de Nietzsche acabaria pressupondo em uma defesa da democracia, na qual fossem respeitados os antagonismos, as diferenças e os conflitos. O filósofo alemão se baseava no modelo aristocrático grego, no qual era defendido que as políticas deveriam ser fomentadas através do agon<sup>40</sup>, sendo

---

<sup>40</sup> Para Nietzsche, o conceito de agon surge no texto “A Disputa de Homero”, do livro *Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos*. Nietzsche enxerga no agon uma possibilidade de aumento contínuo da vida produtiva. A ideia principal seria aquela de que dentro de uma competição a busca pela vitória não é necessariamente a mais importante. O que acaba ganhando mais atenção é a contínua intenção do ser continuamente se superar. Ou seja, tão importante quanto vencer é competir pelo interesse de se colocar à prova, de tentar continuamente



preponderantes para que as cidades-estados se mantivessem e para que o avanço cultural continuasse ocorrendo. Caso houvesse uma homogeneização da política, isso resultaria no fim do conflito e haveria o domínio de apenas um indivíduo. Como Schrift enfatiza,

[...] uma vitória absoluta no interior do agon marcaria assim a morte do agon e Nietzsche admitia que, a fim de preservar a liberdade da dominação, deve-se estar comprometido a manter a instituição do agon como espaço público para a competição aberta (SCHRIFT, 1999, p. 14).

Com esse argumento, se coloca aqui uma chance de imaginar uma democracia com base nietzschiana. A política agonística proposta por Nietzsche torna possível a continuidade das contradições existentes no tecido social. Com isso, não se acabam as diferenças, dando, ao invés disso, espaço para que cada ponto de vista possa ser manifestado. No exemplo de Nietzsche, o fim do conflito em Esparta e em Atenas fez com que as cidades caíssem em declínio, já que estavam sob a responsabilidade de um pensamento único. Dito isso, parece claro que não há sentido em uma defesa fascista da obra nietzschiana, já que isso entraria em flagrante contradição com a pluralidade que a teoria do filósofo pressupõe. Da mesma forma, não é possível utilizar as ideias políticas de Nietzsche em apenas uma direção. Isso porque, de um ponto de vista, ele enfatiza a necessidade contínua das opiniões e, do outro, propõe o comando de legisladores filósofos.

[...] os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!”, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filósofos, de todos os

---

ultrapassar os próprios limites. Para tanto, o concorrente nunca pode ser destruído, abrindo a possibilidade para que o campo de contestação contínua e da contínua tentativa de superação de si mesmo esteja sempre aberto. Nietzsche encontra essa ideia de competição com o exemplo da Grécia homérica onde o agon cria condições para a geração do valor contínuo de superação e permite que as pessoas forjem ligações significativas entre os indivíduos, grupos e entre as pessoas, a cidade e as poderosas forças de deuses. Para Siemens, o agon nietzschiano “gira em torno de uma reinterpretação dinâmica de resistência no contexto de potências em competição ou disputa. A resistência oferecida por um oponente não precisa ser uma força inibidora ou negativa, uma experiência de dor, ou uma perda de potência a ser evitada. Pode também ser um estimulante que se procura, um obstáculo que leva à atividade, à ampliação e à medição dos próprios recursos no esforço para se atingir o domínio” (SIEMENS, 2012, p. 81).

subjugadores do passado – estendam a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder (NIETZSCHE, BM, 211).

Em Nietzsche, a política deve ser pensada de acordo com a questão, estando em avaliação constante. E isso abre precedentes para que o pensamento do filósofo seja utilizado de modo inapropriado. Assim, as diferentes propostas da política nietzschiana agonística não devem ser imaginadas como oposição, como propostas que não podem se conciliar, mas como contrariedades (LIMA, 1993) que se constituem como um elemento importante para que exista tolerância social. Com isso, a democracia seria o vir-a-ser gestado no agon. A crítica nietzschiana ao liberalismo igualitário, assim, se concentra justamente na tentativa, principalmente por parte da religião cristã, de uniformizar os indivíduos, de retirar dos sujeitos as diferenças que existem entre eles. Essa tentativa se constitui como uma negação do mundo aparente, o que acaba sendo um dos pontos mais perseguidos da filosofia nietzschiana, no caminho para um mundo em que os próprios indivíduos conduzam suas vidas. Se pensarmos nesse sentido, Nietzsche se apresentará como antidemocrático. Entretanto, se for imaginada a celebração agonística que ele propõe, aparecem características que ajudam a fomentar uma prática democrática – embora, como recorda Schrift, Nietzsche nunca tenha diretamente vinculado o agon à democracia. Essa oposição nietzschiana à igualdade e a lei que busca igualar todos os indivíduos, como ressalta Siemens, acaba se opondo à proposta perfeccionista do filósofo de Röcken, “de que a existência humana ultrapassa e supera a si mesma; essa exigência, porém, não é mais do que uma articulação, em termos éticos, da dinâmica de intensificação, de aumento e de superação intrínsecas à vida” (SIEMENS, 2012, p. 74). Logo, é contra a democracia liberal que visa nivelar os indivíduos por baixo que Nietzsche trava um combate e não contra aquele tipo de igualdade que expõe a pluralidade de posições dos indivíduos e os deixam livres para poderem se elevar, se afirmarem e terem a chance de constituírem-se como indivíduos de exceção, como sujeitos em busca contínua por melhoramento. Por isso ele defende um perfeccionismo que possibilite que “a gama das potências humanas seja continuamente aumentada, aprofundada, alargada por meio de um processo sem limites de autossuperação” (SIEMENS, 2012, p. 74).

### 2.3 O perfeccionismo não teleológico de Nietzsche e a democracia

Ao impossibilitar a diferença, ao impedir que o indivíduo buscasse se autossuperar, a democracia liberal igualitária se colocava contra uma das propostas de Nietzsche, que décadas mais tarde, viria a ser chamado de perfeccionismo<sup>41</sup>. Lopes defende essa posição ao apontar que o filósofo de Röcken defendia um aperfeiçoamento de si, uma ética do cuidado aos indivíduos e que essa posição, em seu pensamento, acabou derivando para a questão: “que tipo de ser humano deve ser promovido, e quais seriam os meios ótimos para esta promoção?” (LOPES, 2013, p. 112). Como se percebe pela crítica à igualdade democrática liberal e ao animal de rebanho, Nietzsche quer que o indivíduo de exceção seja promovido. Seu compromisso é com essa moral perfeccionista, que vai na contramão do que a moral hegemônica prega ao buscar ser única, implantar a igualdade e “tornar inviável o cultivo da excelência humana” (LOPES, 2013, p. 124). Essa crítica nietzschiana à democracia acabou sendo entendida de inúmeras maneiras. Há a posição consequencialista, que é encontrada e descrita por Rawls na filosofia de Nietzsche, na qual ele enxerga um perfeccionismo de viés aristocrático, no qual Nietzsche estaria defendendo um regime político que concederia privilégio para alguns poucos escolhidos, enquanto todos os outros indivíduos trabalhariam para estes; e há aqueles que argumentam existir um perfeccionismo não consequencialista em Nietzsche, que poderia ser compatível com sua crítica à democracia e com o próprio sistema democrático, desde que não igualitário. Esse é o caso de Lopes, que comenta que a moral igualitária, vista por Nietzsche, ao condenar os impulsos agressivos e exigir sua repressão ou exclusão, acabava inviabilizando o surgimento da diferença, capacidade criadora dos indivíduos de exceção. Lopes afirma que também existe uma versão do perfeccionismo não consequencialista em Nietzsche e que esta seria mais interessante. Isso porque a partir dela seria possível desvincular suas posições éticas do aristocratismo político. Lopes não quer que as críticas feitas pelo filósofo alemão à democracia sejam negligenciadas. Ele quer defender que as críticas de Nietzsche não devem ser ignoradas pelo fato de que elas poderiam vir a contribuir para pensar “modelos mais interessantes de democracia” (LOPES, 2013, p. 114). Para o autor, uma

---

<sup>41</sup> “Após o fim da crença de que um deus dirige os destinos do mundo e, não obstante as aparentes sinuosidades no caminho da humanidade, a conduz magnificamente à sua meta, os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abranjam a Terra inteira” (NIETZSCHE, HDH, 25).

visão não consequencialista do perfeccionismo de Nietzsche é a melhor e a mais fácil de ser defendida. Ele apresenta duas razões para isso. Primeiro, porque a versão do perfeccionismo consequencialista manteria parte do sistema de moralidade que Nietzsche quer abandonar e segundo porque “não é possível oferecer um conceito suficientemente determinado de perfeição humana que possa servir de critério para as nossas ações instrumentalmente boas” (LOPES, 2013, p. 114).

Como Fossem compara, esse perfeccionismo não teleológico se conecta, de um lado, ao pensamento democrático que é associado a Emerson, Mill e Tocqueville. A uma crítica as “tendências conformistas da democracia e enfatiza a necessidade do cultivo de virtudes perfeccionistas” (FOSSEM, 2008, p. 388)<sup>42</sup>. De outro lado, esse pensamento tem forte relação com o antigo entendimento grego de agon que inspirou tanto Nietzsche e Arendt. Por sua vez, Herman Siemens argumenta que o perfeccionismo nietzschiano representa a “criação de novas possibilidades ou ideais de vida humana em resposta à ameaça que a ‘contração’ do ser humano sob a democracia representa para o futuro da humanidade” (SIEMENS, 2008, p. 243)<sup>43</sup>. De toda forma, Siemens argumenta que a ética do perfeccionismo não se sustenta sozinha e que é necessário situá-la “no projeto de (re)naturalização da moral, formulada com maior clareza durante o percurso dos escritos nietzschianos” (SIEMENS, 2012, p. 74).

Se o perfeccionismo de Nietzsche é não teleológico e pode ser compatível com um tipo de democracia, como Rawls, entre outros teóricos, pode entendê-lo sob uma visão tão distinta? Além das razões apresentadas ao longo desse capítulo (como o fato de Nietzsche ser colocado como ideólogo de regimes totalitários), é necessário contextualizar e analisar *Schopenhauer como Educador*, a obra que o teórico da justiça se baseia para sua crítica à Nietzsche. SE se encontra na terceira *Consideração Extemporânea*. A obra foi concluída e enviada para Schmeitzner, editor de Nietzsche, em 19 de agosto de 1874. O livro viria a ser publicado no dia 15 de outubro do mesmo ano, no dia em que o filósofo alemão completou 30 anos<sup>44</sup>. Independente das mudanças que

---

<sup>42</sup> No original: “conformist tendencies in democracy and emphasizes the need for the cultivation of perfectionist virtues”.

<sup>43</sup> No original: “creation of new possibilities or ideals of human life in response to the perceived threat posed to the future of humankind by the ‘contraction’ of the human under democracy”.

<sup>44</sup> Nessa época, Nietzsche havia acabado de ter o primeiro conflito que, futuramente, resultaria em seu afastamento definitivo do músico Wagner. A discussão havia girado em torno da sugestão de que Wagner deveria conhecer Brahms, que Nietzsche havia passado a admirar. A recomendação fez com que os dois discutissem e Wagner acabou proibindo as músicas de Brahms em sua casa, durante o período em que Nietzsche estava hospedado lá. Esse fato serviu

veio a ter em sua postura filosófica nos anos seguintes, Nietzsche continuou atribuindo grande importância a obra SE – feita ainda sob influência do que ele considerava seu antigo mestre: Wagner. Como garante Julian Young, em sua rica biografia sobre Nietzsche, este “sempre considerou a terceira Consideração Extemporânea uma obra crucial. Em 1882, ele recomendou a Lou Salomé dizendo-lhe que ela representava sua ‘atitude fundamental’ em relação a tudo” (YOUNG, 2010, p. 233). Isso é uma mostra de que mais do que uma obra da “juventude” de Nietzsche, as *Considerações Extemporâneas* continuavam representando o pensamento do autor.

Ao falar sobre as *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche diz: “as quatro extemporâneas são integralmente guerreiras. Elas demonstram que eu não era nenhum ‘João Sonhador’, que me diverte desembainhar a espada – e talvez também que tenho o punho perigosamente destro” (NIETZSCHE, EC, As Extemporâneas, 3). Os textos, todos escritos na década de 1870, são documentos que retratam uma época, que se voltam contra uma cultura reinante e contra os eruditos que estão à frente desta cultura. É um texto que quer enfrentar os valores que estão sedimentados naquela sociedade, seja o conhecimento científico, seja o conhecimento histórico, que estariam impregnados por toda as instituições de ensino daquele tempo e que flertam com a *décadence*, estando assim do lado oposto ao da libertação. Entre os inúmeros escritos publicados naquela obra está SE, que no Brasil já foi publicado como uma obra separada do restante das Extemporâneas. No texto, Nietzsche discute sobre o Estado, a filosofia universitária, os eruditos acadêmicos e a cultura. SE mostra a atenção que Nietzsche dispensa ao seu contrterrâneo. Ele enxerga no filósofo alguém que pode lhe mostrar a direção do caminho que pretende percorrer. Embora com os anos ele tenha se afastado de Schopenhauer, ele sempre admirou a sua sinceridade intelectual.

Para descrever quanta importância teve para mim o primeiro olhar nos textos de Schopenhauer, concedam-me lembrar uma imagem que na minha juventude foi frequente e insistente como nenhuma outra. Quando em um tempo me abandonava, ao meu agrado, aos desejos, eu pensava que o destino teria me livrado da tremenda fadiga e do dever de

---

para causar um esfriamento da relação de Wagner e Nietzsche, embora este ainda tenha permanecido mais alguns anos sob a influência do músico (apoiando o festival de Bayeruth em escritos que inflavam o potencial do evento como um representante do que deveria vir a ser o início da renovação cultural alemã).

me auto educar somente se encontrasse, no momento certo, um filósofo como educador, um verdadeiro filósofo a quem eu pudesse obedecer sem pensar, pois depositaria nele uma confiança maior do que em mim mesmo (NIETZSCHE, SE, p. 3).

Como se pode perceber, Nietzsche enxerga seu modelo como alguém que pode lhe ajudar a se elevar, a se superar. Nesse caso, para ele, a filosofia de Schopenhauer seria o traçado de uma pista que conduziria o indivíduo a um patamar superior. Como Acuña explica, Nietzsche procura, em SE, “deixar testemunho de sua tentativa de converter para si a vida de Schopenhauer em uma imagem modelar [Vorbild] da vida filosófica como forma de assumir a busca de si mesmo” (ACUÑA, 2011, p. 174). Ele não buscava copiar essa filosofia ou replicá-la em outros ambientes. Apenas entendia que para si, aquilo podia servir como exemplo não de emulação, mas de que era possível essa contínua superação do indivíduo. É desse ponto que nasce a ideia de formação do homem superior, do gênio como ele denominou nessa obra.

Todo homem costuma encontrar em si mesmo uma limitação tanto na sua atitude como na vontade moral, que o transborda de um desejo violento e de melancolia; e, como do sentimento da própria inclinação ao pecado aspira ao Santo, o ser intelectual, tem, em si um vivo desejo ao Gênio. Eis a raiz de toda verdadeira cultura (NIETZSCHE, SE, p. 10).

Logo, não é sobre seus adversários recorrentes que Nietzsche trava debate nesta obra. Seu debate principal é consigo mesmo, que aqui aparece como o “cultivo de si”. Se o principal foco de um educador, como entende Nietzsche, é contribuir para que o gênio seja formado, Schopenhauer seria esse modelo de um homem superior. Logo, seu conterrâneo alemão seria o exemplo moral daquele homem que continuamente se supera. Mas por qual motivo um livro que foca na autossuperação de si mesmo se chama *Schopenhauer como Educador*? A resposta está na necessidade de Nietzsche encontrar um guia. Guia que ele escolheu em outubro de 1865, quando descobre em um antiquário de Leipzig, na Alemanha, dois volumes de um livro chamado *O Mundo como Vontade de Representação*. Trata-se da obra mais importante de Schopenhauer, cuja leitura seria como um golpe violento em Nietzsche.

Segundo suas próprias palavras, relatadas em outra biografia, após terminar o livro, ele “ficou algum tempo andando por ali como que embriagado” (SAFRANSKI, 2002, p. 37). Qual seria essa lição tão importante que Schopenhauer lhe deu? Por qual motivo e como Schopenhauer seria um educador para Nietzsche? Quase dez anos depois do primeiro contato com Schopenhauer, Nietzsche escreveu a Terceira Extemporânea, na qual nomeou Schopenhauer seu educador. Relembrando suas escolhas, em *Assim Falou Zaratustra*, ele dá indícios do que buscava quando o escolheu como educador: “retribuímos mal a um professor se continuamos apenas alunos” (NIETZSCHE, Z, p. 75). Assim, podemos entender Schopenhauer como um professor, na medida em que foi um pensador que não se dobrou a vontade do Estado, nem à cultura do tempo em que viveu e nem mesmo à filosofia acadêmica tradicional. A preocupação do educador de Nietzsche era o próprio cultivo de sua inteligência, a preocupação de si mesmo e a busca por novas formas de encontrar forças para conseguir impor a si mesmo seus próprios valores. Além disso, como aponta Acuña: “Schopenhauer não só revela a Nietzsche a cultura como meta da natureza e a regeneração do homem no gênio como meta da cultura, mas também exibe o grande filósofo como encarnação exemplar do gênio” (ACUÑA, 2011, p. 179). E foi isso que Nietzsche aprendeu com seu professor. E isso que, com o tempo, acabou afastando-lhe de Schopenhauer – mesmo que em seus últimos anos, Nietzsche ainda reservasse um grande respeito ao trabalho de Schopenhauer. “Schopenhauer teve pouco a ver com a casta dos doutos, separou-se dele, almejou a independência do Estado e da sociedade, eis o seu exemplo, o seu modelo” (NIETZSCHE, SE, p.7).

É em SE que surgem conceitos fundamentais da filosofia nietzschiana, como o compromisso com a ética da excelência, o problema da individualidade e o problema de como “tornar-se o que tu és”. Por isso, Nietzsche entende como fundamental aqui que “o indivíduo assuma a responsabilidade sobre sua própria vida, que seja o verdadeiro condutor de sua existência” (NIETZSCHE, SE, p. 12). O que o filósofo alemão está exortando é que o indivíduo pense com sua própria consciência e que pare de dar ouvido excessivo para a opinião das massas – em opinião semelhante a crítica ao conformismo desenvolvida por Emerson. Nietzsche elege Schopenhauer como referência ao fazer a crítica da cultura do seu próprio tempo. Assim Schopenhauer, “se rebelou àquela falsa, vã e indigna mãe que era a sua época, enquanto a mandava embora de si, purificava e curava o seu ser e reencontrava a si mesmo na saúde e na pureza que lhe eram próprias” (NIETZSCHE, SE, p. 12). É por isso que Nietzsche acredita que é necessário encontrar uma forma de crescer.

Para isso, é imprescindível construir caminhos em meio a mata fechada que não passem pelas vias do tempo presente.

Se todo grande homem chega a ser considerado, acima de tudo, precisamente o filho autêntico de seu tempo e, em todo caso, sofre de todas as suas mazelas com mais força e mais sensibilidade do que todos os homens menores, então o combate de um tal grande contra seu tempo é, ao que parece, apenas um combate sem sentido e destrutivo contra si mesmo. Mas, justamente, apenas ao que parece; pois o que ele combate em seu tempo é aquilo que o impede de ser grande, e isto para ele significa apenas: ser livre e inteiramente ele mesmo (NIETZSCHE, BM, 291).

Ao falar sobre a importância de não se dobrar ao poder, Nietzsche fala de Schopenhauer e, indiretamente, de si mesmo, que “a aspiração por uma natureza mais forte, por uma humanidade mais sadia e mais simples, era nele uma aspiração por si mesmo” (NIETZSCHE, SE, p. 291). Anos mais tarde, em sua autobiografia *Ecce Homo*, Nietzsche admitiria que SE não deveria ter este título, mas sim “Nietzsche como educador”. Além de descobrir como tornar-se quem é, neste trabalho Nietzsche também discute o Estado democrático igualitário, alegando que ele deveria ser desconstruído. Ele argumenta que o Estado só quer o bom cidadão, só deseja absolver a educação, a cultura e a filosofia da sua época. Mesmo que trate com maior intensidade sobre política só na última fase, quando já havia rompido com Wagner e Schopenhauer, Nietzsche tem uma preocupação constante, em toda a sua vida, com questões políticas e sociais. Logo, pode-se estabelecer uma conexão entre a abordagem pedagógica de Nietzsche e a abordagem política. Em SE, a política pode ser entendida pela discussão sobre a formação do homem superior, aquele que se caracteriza como uma futura ponte para o super-homem (Übermensch)<sup>45</sup>. Assim, para que a humanidade alcance uma cultura

---

<sup>45</sup> Nietzsche não entende que a passagem do indivíduo normal para o indivíduo superior é direta. Entre eles, há várias elevações. Como Apolinário (2011) explica, nos primeiros indivíduos superiores, “os sinais de nobreza e excelência seriam asfixiados pela nauseabunda experiência do sofrimento e aflição doentia que preservam: não aparentam o rejúbilo que Nietzsche julga pertencer a uma natureza superior enquanto um de seus traços distintivos; parecem não suportar a existência tal como ela se mostra eternamente vindo-a-ser destituída de um *telos*, sendo esse um indicativo de sua fraqueza; resguardam-se na decadência dos atavismos metafísicos de seus discursos, cujo traço nodal chama-se superestimação da racionalidade ‘que tudo pode’ (eis a simbologia do anão); [...] Ora, estes homens superiores não passam de modelos do homem



distinta, é necessário que sejam superados os atuais valores – já que estes acabam mantendo os homens dentro de uma moral de rebanho, tornando servis os indivíduos aos valores pré-estabelecidos. Essa posição do autor acaba culminando na crítica da formação técnica e normativa. Aqui é possível estabelecer relações entre a concepção que o filósofo tem dos “grandes espíritos do próximo século” e a proposta que discute em SE. Nietzsche apresenta na terceira seção da obra a formulação que norteia o ensaio e que acaba sendo utilizada em inúmeras concepções filosóficas de suas futuras obras: a importância que o exemplo de uma vida autêntica e filosófica tem para os jovens em sua formação e na construção de uma forte cultura. Em suas palavras:

É, para mim, tanto mais relevante um filósofo quanto mais ele está em condições de servir de exemplo. Que ele possa, através do seu exemplo, arrastar consigo povos inteiros é coisa que não há qualquer dúvida. [...] Mas o exemplo deve ser dado mediante a vida real (visível) e não somente através de livros, ou seja, da maneira como ensinavam os filósofos gregos, pela expressão do rosto, pelas atitudes, pela vestimenta, pelo regime alimentar e costumes, mais do que pelas palavras ou pela escrita (NIETZSCHE, SE, p. 39-40).

Nietzsche enxerga a condição do exemplo moral como algo muito importante. Até por isso, acaba se referindo constantemente a questão, sempre com estratégias distintas, tentando valorizar o exemplo moral e dar a ele mais relevância. Em momento algum Nietzsche irá considerar que é necessário relacionar esse modelo exemplar seguindo a antiga forma da imitação. Logo, não é esperado que o indivíduo alcance o mesmo objetivo ou torne-se aquilo o que exemplo moral acabou sendo. Esse modelo serve, unicamente, como uma fonte contínua de inspiração. Aqui se apresenta outra semelhança entre Nietzsche e Emerson, que será explorada mais à frente. Nietzsche nessa época já havia lido Emerson e seu texto “Homens Representativos”, em que o pensador americano defende a mesma questão do homem exemplar. Voltando à visão de Nietzsche, são apresentadas duas razões para que o exemplo moral sirva como inspiração: a primeira é de que não faria nenhum sentido seguir um exemplo em todos os aspectos. Isso porque o entendimento é de que as

condições que contribuíram para que as grandezas daquele modelo fossem alcançadas não podem ser recriadas, já que aconteceram em um momento histórico singular, dentro de circunstâncias específicas. Assim, mesmo que algumas condições do presente pudessem ser aproximadas de outras do passado, ainda assim cada condição seria irrecuperável, por ser única. Ou seja, somente faria sentido tentar retomar essas condições caso o objetivo fosse buscar por algum tipo de reapropriação ou de adaptação ao atual contexto. A outra razão leva em conta que o objetivo de Nietzsche é fazer com que cada um torne-se aquilo que ele é, ou seja, algo absolutamente único. Algo que não possui nem sucessor e nem antecessor, no qual o mecanismo de imitação não poderia ser o que o filósofo quis afirmar quando se referiu sobre a necessidade de buscarmos exemplos morais, do mesmo modo que ele fez com Schopenhauer. Deixadas essas hipóteses de lado, só faria sentido entender que o objetivo de Nietzsche é propor uma outra forma de se relacionar com essa noção de modelo moral. Como não há relação com a noção de imitação, o provável é que Nietzsche se referisse a esse exemplar mais como uma emulação. Ou seja, como um modelo que deve despertar no indivíduo um desejo incessante de ultrapassar tudo o que lhe limita, tudo o que torna o indivíduo um produto de seu tempo, de seus costumes, de sua tradição, de sua época. Ou como Nietzsche provavelmente diria, tudo que o torna um prisioneiro do que é inautêntico.

Antes de escolher Schopenhauer como esse modelo, Nietzsche olhou para as instituições de ensino da Alemanha, produtos da sociedade democrática liberal de sua época, e não encontrou exemplo semelhante de alguém que preenchesse as características necessárias. A razão que ele aponta para isso é que o homem moderno passou a se dedicar aos resultados científicos e isso só revelaria como as pessoas, no fundo, pensam e focam mais na ciência do que na humanidade. É com essa crítica à cultura moderna da época que Nietzsche enxerga o apequenamento do homem. Por isso, ele apresenta o problema da seguinte forma: que “tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro”? (NIETZSCHE, AC, 3). Assim, o filósofo alemão registra como a civilização está doente e como é necessário um médico. Médico que Nietzsche entende como filósofo. Será esse curador da civilização que se colocará como aspirante a exemplo moral que pode ajudar na autossuperação dos indivíduos. É esse médico-filósofo que irá auxiliar no surgimento do indivíduo superior<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> “Nietzsche lapida uma distinção entre um tipo inferior, doentio, fraco, escravo, perempto, associado ao homem cristão, e um tipo superior ao qual se articulam as designações nobre,

Tipo superior, que como reforça Apolinário, não será “concebido como um *telos* no significado filosófico habitual, mas um estado ainda não sentido, uma instância, um modo de ser” (APOLINÁRIO, 2011, p. 274). Por essa causa Nietzsche entende que é necessário esquecer nossos exemplos morais, aqueles que são as figuras célebres capazes de representar e encarnar em uma época a moral criadora. Assim, a moralidade de época não possui nada de autêntico ou de novo, mesmo em nível de reflexão, já que é resultado do que acabou sendo herdado dos antigos. Como coloca o autor:

Chegamos assim a uma situação em que nossos mestres e instituições de ensino ou prescindem de toda educação moral, ou saem do passo com formalismos vazios: a palavra virtude, que já nada diz a mestre nem a discípulo, não passa agora de um termo desfigurado que suscita somente o riso. E ainda pior quando, ao invés do sorriso irônico, o que entra em jogo é a hipocrisia (NIETZSCHE, SE, p.33).

Ao olhar para as pessoas de sua época, Nietzsche nota que faltam mestres educadores, que diante do cinismo e da letargia que estão impregnadas no homem moderno, com o descontentamento existente em relação a si mesmo, é mais do que urgente encontrar modelos que sejam capazes de educar. Educação que não deve vir somente por conteúdo, mas que capacitem seu próprio exemplo como indivíduo, que seus desejos, ações e pensamentos possam servir de inspiração para os outros. É dessa forma que o indivíduo acaba alçado e colocado em evidência como o único que pode e será responsável por sua própria existência. Aqui, Nietzsche acaba demonstrando toda a singularidade humana. Logo, a formação do filósofo não enfatiza uma postura individualista, mas sim a formação do indivíduo até um ponto no qual, através do próprio cultivo de si, ele possa se afirmar. Como Rosa Dias, comentando a relação de Nietzsche com Schopenhauer, aponta:

É preciso notar, porém, que Nietzsche, desviando-se assim da teoria tradicional, não concebe o gênio como um dom natural, ao mostrar que

---

senhor, aristocrata, entre outras. A diferenciação das tipologias é realizada no ambiente da crítica à moral, mais precisamente àquela advinda da forma popular de platonismo que, na diagnose nietzschiana, ‘estruturou’ a Europa: o cristianismo” (APOLINÁRIO, 2011, p. 285).

Schopenhauer é um gênio não pelo nascimento, mas em virtude de sua vontade. Fez-se gênio. As condições que tornaram possível o florescimento de seu gênio foram aquelas que acompanharam o seu desenvolvimento. (ROSA DIAS, 1999, p. 102).

E é isso que Nietzsche acaba identificando na postura de Schopenhauer. Esse acaba sendo o motivo que faz o filósofo alemão realizar a caracterização do novo exemplo moral, daquele que deverá assumir as rédeas da cultura, ditando caminhos para uma finalidade da humanidade, que representará um elemento moderno e tão necessário à sociedade. E esse exemplo moral, esse homem que se deve emular pode ser buscado através de uma visão filosófica presente em três pensadores que representariam os arautos da modernidade, como indica Nietzsche. Estes seriam: Goethe, Rousseau e Schopenhauer<sup>47</sup>. Segundo Nietzsche, em sua época surgiram esses três indivíduos dos quais os modernos poderiam se beneficiar das “imagens” para criar uma emulação, para ter como exemplo moral, para tentar torna-se o que se é. Esses três nomes, para o filósofo, podem nos servir por muito tempo, sendo dali o lugar onde extrairemos aquela vontade que é capaz de transformar as próprias vidas dos indivíduos. Dos escolhidos, Nietzsche foca mais em Schopenhauer, aquele que ele indicou como seu modelo. Schopenhauer é enaltecido por Nietzsche por conseguir perpetuar seu exemplo mesmo inserido em uma época que era dominada por uma grande estagnação da cultura e pelo rigor científico. Schopenhauer não foi muito percebido, nem lido ou ouvido em sua época. Mas mesmo assim Nietzsche o encaixa em uma classe daqueles que conseguiram alcançar um grau de emancipação e de autonomia em relação a si mesmos. Em um tempo em que o princípio da moral do rebanho vigorava, o exemplo de Schopenhauer conseguiu valer sua razão mostrando a verdade que vivia dentro de si, que nada mais era do que sua própria filosofia. Para entender esse processo, é necessário explicar sobre as duas consagrações da cultura que Nietzsche traça em SE.

Segundo Nietzsche, a primeira consagração da cultura acontece no âmbito individual. Ela significa o instante em que o indivíduo entra no círculo da cultura. Logo, no momento em que sente a necessidade de criar formas para que o gênio dentro de si surja. Dessa forma, contribuiria com

---

<sup>47</sup> Para Apolinário, a justificativa para que estes exemplos sejam pensadores representa que para Nietzsche, na representação da vida, “a filosofia fixa para a vida novas metas que a redefinem e a recompõem. A filosofia é um poder fundador da cultura em virtude de sua revalorização do todo e de tudo. Seu poder é, enfim, o da revalorização dos valores” (APOLINÁRIO, 2011, p. 181).

a natureza auxiliando-a a levar sua obra (da natureza) aos níveis maiores da perfeição. Nietzsche, no começo da sexta seção da Terceira Extemporânea, afirma ser necessário colocar na cabeça dos jovens que eles se constituem como expressões de obras fracassadas da natureza. Mas mesmo não tendo alcançado seus objetivos, eles podem saber quais são as intenções e os desígnios maiores desse artista, o que os leva à conclusão de que se deve “honrar sua grande intenção colocando-me a seu serviço para que um dia possa conseguir melhores frutos” (NIETZSCHE, SE, p. 76). O filósofo argumenta que a primeira etapa para isso é encontrar um grande modelo moral e ligar-se a ele, seguindo o exemplo do que ele acabou fazendo com Schopenhauer. O passo seguinte para inserir-se nesta questão da cultura está dito na segunda consagração da cultura. Esse segundo momento só será alcançado através de um profundo sentimento despertado no indivíduo que, apesar de sofrer com sua condição, consegue ser capaz de enxergar a possibilidade de contínua superação por meio do exemplo dos grandes homens que ele escolheu como modelos. Só assim ele coloca-se em ação:

[...] a cultura exige não somente a vivência interior, não somente a apreciação e avaliação do mundo exterior, mas também e sobretudo, a ação. Isto é, a luta a favor da cultura e o posicionar-se de forma ativa diante das influências, costumes, leis e disposições que não reconheçam como fim supremo a produção do gênio (NIETZSCHE, SE, p. 78).

Aqueles que alcançam este nível logo notam o quanto é restrito o conhecimento desse fim e como acaba sendo monumental o esforço necessário de se apresentar a seu serviço. Partindo da premissa que o objetivo da natureza (seu *telos*) é o de criar esses indivíduos de exceção, acaba sendo uma questão de lógica perceber que não serão todos os indivíduos que irão conseguir se encaixar nesse restrito grupo de perfeição e de genialidade. Esses serão aqueles que “sentem com maior intensidade e percebem o fluxo da existência no qual estão implicados, os quais concedem a si mesmos, numa simultaneidade, quantidades maiores de experiências dolorosas e felizes” (APOLINÁRIO, 2011, p. 265-266). Logo, caberia a esses indivíduos superiores a função de contribuir, de proporcionar e de ajudar indivíduos que se encontrassem em situações mais favoráveis a alcançar essa perfeição. Nietzsche deixa claro que não há problema que os indivíduos – ou parte deles – busquem contribuir para

que esses indivíduos de exceção alcancem seus objetivos. O motivo de que nem todos os sujeitos terão possibilidade de serem homens verdadeiros não torna impossível que essas pessoas possam realizar tarefas que favoreçam a cultura. Do mesmo modo, não impede que esses indivíduos venham dar suporte para aqueles que possuem condição de se tornarem homens verdadeiros. E é neste ponto em que boa parte das interpretações que alçam Nietzsche como um perfeccionista se encontram.

O filósofo alemão considera esses dois momentos como representativos por mostrarem disposições verdadeiras que podem ser alcançadas em prol de uma cultura autêntica. Isso vai na contramão do que acontece com os indivíduos empobrecidos e enfraquecidos da modernidade, os quais utilizam a cultura para justificar seus próprios interesses. Estes sujeitos estão divididos, principalmente, em quatro classes, de acordo com Nietzsche: a classe dos negociantes, do Estado, dos falsificadores da boa forma e da ciência. Para ele, essas classes, cada uma a sua maneira, acabam sendo controladas por formas de egoísmo que tornam a cultura autêntica mais fraca. O motivo para isso é que são responsáveis por determinar em suas noções de cultura outros instrumentos e interesses que ficam fora do escopo da criação de indivíduos verdadeiros e autênticos; daqueles que conseguem dar uma forma superior a natureza e que dignificam a humanidade.

Por mais que o Estado se gabe de tudo que faz pela cultura, certo é que não a fomenta senão para fomentar-se a si mesmo, sendo incapaz de conceber um objetivo que seja superior ao seu próprio bem, sua própria existência e prosperidade. Já os negociantes (grandes proprietários), estes não querem outra coisa com sua constante demanda de educação e cultura senão mais aquisições, mais benefícios. Quando os falsificadores amantes das formas atribuem a si o trabalho verdadeiro a favor da cultura e opinam, por exemplo, que toda a arte lhes pertence e deve estar a serviço de suas necessidades e apetências, a única coisa na realidade e de modo claro que fazem é auto-afirmar-se ao afirmar a cultura, de modo que eles, tampouco, passaram de um mal-entendido. Dos eruditos já falamos o bastante. Qualquer que seja o meio que estas quatro forças encontrem de refletir sobre o modo de servir-se da cultura em proveito

próprio, seus interesses, assim que entram em jogo, aparecem como débeis e vazios de sentido. E por isso, as condições para o surgimento do gênio não são melhores nos tempos atuais (NIETZSCHE, SE, p. 94).

Buscando pensar sobre as duas consagrações da cultura, é possível notar, de antemão, como são movimentos que acabam completamente ligados à noção de liberdade individual. Para este jovem e ainda ingênuo Nietzsche, entrar no círculo da cultura irá exigir um estado de liberdade que permita aos indivíduos soltarem-se das leis, costumes, valores e das opiniões da massa. Será necessário tentar tornar impossível a tarefa para que o indivíduo seja ele mesmo. Além disso, também podem criar dificuldades naquele que é o principal objetivo da natureza, ou seja, o desenvolvimento de indivíduos de exceção. A liberdade individual está presente nas páginas iniciais de SE:

Temos de assumir diante de nós mesmos a responsabilidade sobre nossa existência; queremos, por conseguinte, ser também os verdadeiros pilotos desta existência, sem permitir que nossa existência se assemelhe a um azar inconsciente (NIETZSCHE, SE, p. 27).

Mesmo que a função do modelo, do ser exemplar consista apenas em mostrar ao indivíduo qual é a direção e o trajeto a ser realizado – este caminho sempre precisará ser percorrido sozinho. E que esse trajeto sempre indique a direção desse eu superior e que o exemplar não seja nem um modelo de vida o qual deva se almejar a imitar e nem a algum tipo de mestre supremo; será necessário descartar o fato de que Nietzsche enxerga o exemplar como alguém exterior, como alguém que acontece apenas na figura do outro.

## 2.4 As semelhanças entre Emerson e Nietzsche

Ao criticar a democracia e incentivar o indivíduo de exceção, Nietzsche não está falando contra todo o tipo de sistema democrático, apenas contra aquele que deseja nivelar os sujeitos e impedir a diferença<sup>48</sup>. Mesmo assim, seu perfeccionismo muitas vezes acaba sendo

---

<sup>48</sup> “Fins e meios da democracia. — A democracia quer criar e garantir independência para o maior número possível de pessoas: independência de opiniões, de modo de viver e de ganhar a

visto como possível apenas fora de sistemas democráticos. Mas isso, a aproximação conceitual entre Nietzsche e Emerson ajuda a desconstruir. Só recentemente as semelhanças entre algumas das propostas do filósofo alemão e do democrata norte-americano ganharam repercussão. Nietzsche sempre foi um apreciador das ideias de Emerson. Não há registros de um autor que Nietzsche tenha admirado por tanto tempo quanto ele. Ao longo de sua vida, Nietzsche leu, releu e comentou com seus amigos sobre Emerson de forma constante. A primeira referência de Emerson pode ser rastreada ainda na adolescência de Nietzsche, quando ele tinha 17 anos, em 1862<sup>49</sup>. Na época, provavelmente incentivado por seu amigo Carl von Gersdorff, ele comprou a tradução alemã da obra *A Conduta para a Vida*. A leitura do texto parece ter deixado Nietzsche tão fascinado que ele comprou outras obras de Emerson que encontrou e já estavam traduzidas para o alemão. Em 1863, Emerson estava no topo da lista de leituras favoritas de Nietzsche (YOUNG, 2014). Uma mostra do quanto Emerson foi uma leitura fundamental para o desenvolvimento da filosofia de Friedrich Nietzsche é obtida consultando os registros deixados das leituras que fazia da obra do estadunidense ao longo de sua vida sobre. Em 24 de setembro de 1874, por exemplo, em uma carta a Carl von Gersdorff, ele avisa que teve roubada a mala com a qual viajava e se queixa que junto se foi um livro em bom estado de Emerson – único item citado especificamente na carta. Em 1883, em uma carta a seu fiel

---

vida. Para isso ela necessita privar tanto os despossuídos como os realmente ricos do direito de voto: são as duas classes de pessoas não permitidas, em cuja eliminação ela tem de se empenhar continuamente, pois elas sempre colocam em questão a sua tarefa. Tem que impedir, igualmente, tudo o que parece visar à organização de partidos. Pois os três grandes inimigos da independência mencionada são os indigentes, os ricos e os partidos. — Falo da democracia como de algo ainda por vir. O que agora assim é chamado se distingue das formas de governo mais velhas apenas por andar com cavalos novos: as ruas são ainda as mesmas, e também as rodas. — O perigo realmente se tornou menor com esse bem-estar dos povos” (NIETZSCHE, HH II, 293).

<sup>49</sup> Nos textos publicados por Nietzsche existem apenas duas citações diretas ao nome de Emerson, uma das quais é a epígrafe de *Gaia Ciência*, publicada em 1882, que traz um trecho do ensaio *Sobre a História*, do autor norte-americano. A segunda citação é o aforismo 13, de “Incursões de um Extemporâneo”, de *Crepúsculo dos Ídolos*. Entretanto, vários outros fragmentos atestam a importância de Emerson sobre Nietzsche: de maneira especial, os textos da juventude refletem várias posições que Emerson tinha e foram herdadas por Nietzsche, principalmente no que diz respeito do papel do homem como o grande responsável pela recuperação do espírito universal que anima os acontecimentos da história, tal como aparece nos primeiros escritos autobiográficos de Nietzsche e, principalmente, nos textos de 1862, “Fatalidade e História” e “Livre arbítrio e Fatalidade”. Textos que mostram o homem sendo apresentado como feito a partir dos acontecimentos e das vivências históricas, como um meio e não um fim da natureza e de Deus (fato que eleva o tom dos escritos a uma crítica dos valores eclesiásticos). Seguindo a reflexão de Emerson, o segundo texto de Nietzsche propõe que o homem deve atuar conscientemente na história com o fim de agir contra a fatalidade, representada pelo impulso inconsciente.



amigo Franz Overbeck, Nietzsche escreveu que considerava o ensaísta americano uma “alma-gêmea” e que mesmo as diferenças entre a filosofia de Emerson e a sua própria filosofia não poderiam prejudicar a profunda simpatia que sentia por ele. A última referência feita por Nietzsche ao norte-americano aparece em *Crepúsculo dos Ídolos*, quando ele dedica um aforismo para falar de Emerson<sup>50</sup>. As semelhanças entre os dois eram tantas, que Nietzsche, em um comentário retirado de seu *Nachlass*, afirma: “Eu não posso elogiá-lo [Emerson], pois ele é muito semelhante a mim” (KGB/NF-1881,12[68]).

Demonstrado como o interesse de Nietzsche por Emerson percorreu parte significativa de sua vida, surge ao menos um problema: Emerson era conhecido como um individualista democrático, enquanto Nietzsche costuma ser considerado um severo crítico da democracia. Como, então, ocorreu a influência de Emerson em Nietzsche? Aqui, temos mais um indício do quanto a visão de Nietzsche como um intransigente, anti-igualitário, elitista e antidemocrático está equivocada. Mesmo com tamanha similaridade que Nietzsche atestava entre o que pensava e o que Emerson havia dito, estudos que mostram a ligação entre os dois autores demoraram a surgir. Na Alemanha, a primeira pesquisa buscando atestar a relação entre os autores apareceu em 1937-1938 com Eduard Baumgarten. Como demonstra Benedetta Zavatta, ao pesquisar no Arquivo Nietzsche, em Weimar, Baumgarten encontrou provas que as leituras de Nietzsche dos textos de Emerson aconteceram por um período muito mais longo do que se imaginava naquela época e que entender a influência de Emerson no pensamento do filósofo alemão representava um passo importante para a compreensão do desenvolvimento de fundamentos essenciais da filosofia nietzschiana. Zavatta afirma que Baumgarten conseguiu reconstruir um diálogo entre Nietzsche e Emerson em uma variedade de assuntos-chave, como o conceito de amor fati, eterno retorno e *Übermensch*. Entretanto, a tese de Baumgarten custou-

---

<sup>50</sup> O aforismo destinado a Emerson é o seguinte: “Emerson. — Muito mais esclarecido, errante, múltiplo, refinado do que Carlyle, sobretudo mais feliz [...] Alguém que instintivamente se nutre apenas de ambrosia, que deixa de lado o que é indigesto nas coisas. Comparado a Carlyle, um homem de gosto. — Carlyle, que dele muito gostava, dizia dele, porém: ‘Não nos dá o suficiente para morder’: o que pode ser dito com justiça, mas não em detrimento de Emerson. — Emerson tem a boa e espirituosa jovialidade que desencoraja toda seriedade; ele simplesmente não sabe quão velho já é e quão jovem ainda será — ele poderia dizer de si mesmo, citando Lope de Vega: ‘yo me sucedo a mí mismo’. Seu espírito sempre acha motivos para estar satisfeito e até mesmo agradecido; e às vezes roça a jovial transcendência daquele bom sujeito que voltou de um encontro amoroso tamquam re bene (como de uma coisa bem-feita). ‘Ut desint vires’, disse agradecido, ‘tamen est laudanda voluptas’ (Embora faltem as forças, é de louvar a volúpia, no entanto)” (NIETZSCHE, CI, Incursões de um Extemporâneo, 13).

lhe um alto preço: ele acabou sendo denunciado para a associação nazista de Göttingen por Martin Heidegger, orientador de Baumgarten, sob a justificativa de que teria se americanizado. Baumgarten acabou suspenso de suas atividades acadêmicas e só conseguiu publicar uma pequena fração do trabalho que desenvolveu. Isso acabou evidenciando parte da dificuldade que foi associar as semelhanças do trabalho de Nietzsche com o de Emerson<sup>51</sup>:

A ideia de que Emerson, fundador da filosofia democrática americana, pode estar relacionado com Nietzsche, símbolo demoníaco da autocracia alemã e da excentricidade, foi durante muito tempo considerado como algo equivalente à profanação de um ícone nacional (ZAVATTA, 2013, p. 375)<sup>52</sup>.

Só recentemente o interesse de Nietzsche em Emerson passou a ser reconhecido entre os estudiosos americanos. Isto foi resultado, principalmente, de trabalhos como o desenvolvido por George Stack (1993) e Stanley Cavell (1990), os primeiros após a tentativa frustrada de Baumgarten a reconhecer a importância dessa relação. Um dos exemplos das similaridades entre a teoria de Nietzsche e de Emerson está no conceito de gênio e de indivíduo de exceção. Emerson diz que na mente de cada um reside um gênio, um poder de natureza inédita, o qual apenas a própria pessoa teria conhecimento do que seria capaz de realizar. Mesmo assim, o indivíduo não o saberá antes de ter experimentado. Ou seja, é um vir-a-ser, uma busca pelo autoaperfeiçoamento que veremos em Nietzsche. Com isso, Emerson acaba atestando a primazia da experiência sobre qualquer tipo de saber. O ensaísta reconhece que é necessário um esforço metódico de introspecção para se conseguir atingir o “eu” profundo, esse espírito universal comum a toda espécie humana. Na teoria de Emerson, o indivíduo está trancado na consciência e necessita se libertar dali para poder alcançar a neutralidade – e aqui se apresenta uma diferença entre Emerson e Nietzsche, já que o alemão não acredita no meio-termo, apenas em uma disputa contínua de forças que buscam objetivos distintos. Para Emerson, só assim o indivíduo poderá

---

<sup>51</sup> Esta passagem histórica também serve para mostrar o papel que Heidegger teve na interpretação feita pela Alemanha nazista do super-homem de Nietzsche. Ao esconder parte das influências de Nietzsche, Heidegger deu mais subsídio para a interpretação inadequada que por muito tempo foi predominante da ligação entre o ideal nazista e a teoria nietzschiana.

<sup>52</sup> No original: “The idea that Emerson, founder of the American democratic philosophy, may be related to Nietzsche, demonic symbol of German autocracy and eccentricity, has long been regarded as something equivalent to the desecration of a national icon”.

“evitar todos os compromissos e, tendo observado, observa de novo desde a mesma inocência inalterada, imparcial, incorruptível e destemida” (EMERSON, 1994, p. 39).

Emerson afirma que todos os homens possuem a possibilidade de uma ação original, o poder de criar e de agir, o que seria uma aproximação da noção de autoconfiança. Emerson entende que a demanda social possui a tendência de ser conformista, enquanto a autoconfiança seria a causa da aversão e a responsável por manter a integridade da própria mente. A mensagem de Emerson, assim como a de Nietzsche, não é a de um individualismo a-social e imoralista, mas a da busca de uma sociedade em que os indivíduos possam desenvolver suas potenciais, o que seria bom para a própria sociedade. Emerson não é um anarquista, não acha que não devam existir leis nem Estado, nem entende que o indivíduo nunca deve pensar na sociedade. Nem Nietzsche pensa assim. Eles enxergam uma desmedida do social na modernidade, mas não querem uma desmedida do individual. Como Nietzsche coloca:

As instituições liberais deixam de ser liberais logo que são alcançadas: não há, depois, nada tão radicalmente prejudicial à liberdade quanto as instituições liberais. Sabe-se muito bem o que trazem consigo: elas minam a vontade de poder, elas são o nivelamento de montes e vales alçado à condição de moral, elas tornam os homens pequenos, covardes, ávidos de prazer – com elas triunfa, a cada vez, o animal de rebanho. As mesmas instituições produzem efeitos bastante diferentes enquanto se luta por elas; então realmente promovem a liberdade de maneira poderosa (NIETZSCHE, CI, *Incursões de um Extemporâneo*, 38).

Exercer a mente criativa iria exigir um desapegar da sociedade, já que Emerson entende que aquele que busca ser homem, indivíduo, precisa ser um dissidente. Da mesma forma, Emerson defende a suspensão da tradição, já que apenas sem ela seria possível viver de forma intensa. Ele aposta na grandeza dos indivíduos e por isso, acredita que o indivíduo deve viver o presente, sem olhar para o passado ou para o futuro: “Um homem não poderá ser feliz ou forte até que também viva no presente acima do passado e do futuro” (EMERSON, 1994, p. 57). De acordo com Emerson, somente através da autoconfiança que o sujeito é capaz de compreender o significado da vida e comportar-se de forma autônoma,

uma visão que ecoa no conceito de individualidade de Nietzsche – em que é a moral do “nobre” que diz sim a si mesmo, em contraste com a moral do escravo que nega a si mesmo (humildade) e raciocina a partir da negação “tu és mau, logo eu sou bom”. A segunda razão da semelhança entre Nietzsche e Emerson é a atitude crítica deste em relação a doutrina cristã convencional que se configura de forma semelhante ao ataque de Nietzsche ao cristianismo. Emerson assim como o filósofo alemão, torna-se um crítico severo da doutrina cristã, ao renunciar seu púlpito e se virar contra sua crença em Deus. Apesar do jeito que Emerson argumenta seja diferente da forma manifestada por Nietzsche, o estadunidense é, sem dúvida, um pensador questionador do cristianismo tradicional e com isso acaba defendendo a autoconfiança, o autoconhecimento e a experimentação do ser – ideias também defendidas por Nietzsche. A principal ideia que está subjacente a “Autoconfiança” e outras obras de Emerson é uma ética da autenticidade, envolvendo indivíduos que buscam a boa vida para si mesmos, em seus próprios termos. Essa ética é a tese implícita ao ensaio de Emerson quando se olha as passagens que buscam encorajar o leitor a seguir o seu próprio caminho e chegar ao máximo de suas próprias virtudes intelectuais.

Há uma hora na educação de todo homem, na qual ele chega à convicção de que a inveja é ignorância; de que a imitação é suicídio; de que ele tem de considerar a si mesmo, por bem ou por mal, de acordo com o seu quinhão; de que, embora o vasto universo esteja repleto de bem, nenhuma semente de trigo nutritivo pode-lhe advir senão por meio do suor vertido naquele lote de terra que lhe foi dado para cultivar. O poder que nele reside é da natureza inédita, e ninguém senão ele sabe do que é capaz de fazer, e tampouco ele o sabe, antes de o ter tentado (EMERSON, 1994, p. 37-38).

É possível dividir em três partes o ensaio dedicado a autoconfiança (*self-reliance*) de Emerson. Na primeira parte ele trata mais da importância da individualidade, na segunda da diferença entre individualidade e o indivíduo e na terceira escreve sobre a individualidade e a sociedade. No primeiro trecho, Emerson enfatiza a importância de cada um pensar por si mesmo ao invés de aceitar a ideia dos outros. Como em outros trabalhos seus, ele advoga que a experiência pessoal é obtida por meio dos livros. Nessa lógica, quem segue a opinião dos outros perde poder criativo que dá a possibilidade de um individualismo corajoso.

Emerson deseja que a lição de confiar em si próprio seja aprendida. Confiar em si mesmo funciona como um lema desse ensaio.

As pessoas consideradas pela moral vigente da época como de boa autonomia, acreditam Emerson e Nietzsche, seriam capazes de gestos de originalidade como o realizado pelas crianças, que não teriam necessidades egoístas, mas teriam maturidade. A escolha das crianças para modelo é justificada por elas não serem cínicas e não estarem preocupadas com a reputação, a aprovação e a opinião dos outros; como acontece com os adultos, que costumam ser hesitantes e inseguros, ou seja, não são genuínos. Emerson defende que o indivíduo precisa resistir à pressão de se conformar com as normas da sociedade que conspira para destruir a individualidade de seus integrantes. O estadunidense defende como necessário permanecer fiel à sua voz interior, mesmo que essa voz possa indicar desejos considerados errados moralmente.

Nenhuma lei pode ser sagrada para mim, a não ser aquela da minha natureza. Bom e mau não são senão nomes transferíveis de pronto a isto ou àquilo; a única coisa correta é a que está de acordo com minha constituição, a única errada, a que está contra ela (EMERSON, 1994, p. 40).

Logo, o fundamental é agir de forma independente. É aqui que Emerson faz uma distinção do indivíduo da sociedade. Emerson alega que as razões para evitar o conformismo são de que se não o fizermos, nunca saberemos qual é nossa verdadeira personalidade, além de não termos energia suficiente para sermos criativos. Os inimigos, nesta batalha, seriam o sentido de consistência do indivíduo, que faz com que a pessoa tenha receio de contradizer ideias do passado e o medo de parecer um “tolo” perante ao restante da sociedade por defender posições vistas de forma cética. O ensaísta insiste que a sociedade não é a medida para todas as coisas, mas sim que o indivíduo que é. Assim, um homem verdadeiro seria o centro das coisas, seria onde haveria natureza; natureza esta que permitiria o surgimento do grande pensador, aquele que luta contra a conformidade e a consistência.

No que pode ser descrito como a segunda parte do ensaio da autoconfiança, Emerson oferece formas de alcançar a autonomia. Os indivíduos não devem se sentir inferiores a instituições. O autor defende que são as próprias pessoas as responsáveis por determinar os seus valores. Por isso, ele critica as monarquias. Ele questiona o fato de os indivíduos que compõem a monarquia exigirem um respeito maior do que

as outras pessoas pelo simples fato de terem nascido numa determinada família – aqui se encontra uma diferença com Nietzsche, que durante sua juventude apoiou de forma incondicional a monarquia constitucional. Até por isso, Emerson admira e fica surpreso com as pessoas que conseguem confiar em suas habilidades, mesmo diante de tantas adversidades. Esta noção está relacionada com o transcendentalismo<sup>53</sup>, que defendia a existência de um ideal espiritual transcendente do físico e do empírico, e somente acessível através de uma consciência intuitiva capaz de gerar conhecimento, que é condicional a individualidade.

Para Emerson, o indivíduo consistente acaba sendo negligente por não conseguir compreender a profundidade da verdade demonstrada pelas pessoas individualistas e intuitivas. O motivo da negligência seria justamente a necessidade de não se contradizer. Ao buscar o transcendentalismo com a individualidade, Emerson enfatiza que as pessoas não devem ser conformistas, mas sim buscar, encontrar e realizar os seus ideais, já que enquanto a sociedade continua sempre parada, os sujeitos estão em constante mutação, buscando tornar-se mais nobres e virtuosas. Ao longo do ensaio, o autor também oferece sugestões de como devemos agir. Isso, porque aqueles que ainda não foram levados pela sociedade a serem consistentes, precisam falar a verdade, valorizando a integridade ao invés do conforto, abandonando assim a hipocrisia em prol da honestidade. Mesmo sabendo que o individualista possui chances muito maiores de ser mal compreendido ou de ser enxergado como egoísta, ele afirma que o homem que segue sua consciência estará mais próximo do que ele classifica como gênio. “Toda revolução foi primeiro um pensamento no intelecto de um homem, e quando o mesmo pensamento ocorre a um outro homem, ele é a chave para esta era” (EMERSON, 1994, p. 12).

Emerson continua seu ensaio fazendo uma distinção entre a individualidade e a sociedade. Ao examinar a sociedade, o ensaísta norte-americano chega à conclusão de que é necessária uma moralidade da individualidade, que hoje seria compatível com o liberalismo. Ele condena a timidez dos jovens, alegando que possuem medo do fracasso. O autor diz que os indivíduos autoconfiantes são necessários em quatro áreas: na religião, que teme a criatividade; na cultura, que desvaloriza a individualidade; nas artes, que ensina os sujeitos a imitar; e na sociedade, que valoriza um falso progresso. Para Emerson, a religião pode ser

---

<sup>53</sup> O transcendentalismo nega que qualquer conhecimento válido possa vir do mundo, ele deve vir de dentro, da essência espiritual e mental do indivíduo. Assim, uma alma que tudo abrange é a fonte de sabedoria e inspiração.

responsável por beneficiar uma boa dose de individualidade nos sujeitos, já que a autonomia faria com que as pessoas não focassem tanto em desejos egocêntricos e procurassem mais o bem comum. O principal problema para que isso acontecesse seria o medo da criatividade individual. O ensaísta julga que a religião seria perigosa por dar uma grande quantidade de respostas prontas para os sujeitos. Ao tratar sobre o desejo que as pessoas sentem de viajar, Emerson ataca o sistema educacional. Segundo ele, esse desejo surge porque as escolas ensinam os indivíduos apenas a imitar. Assim, muitas vezes, as viagens servem para experimentar obras de artes feitas por outros ao invés de serem os próprios indivíduos os responsáveis por criarem algo. Emerson aconselha o rompimento com o sistema educacional europeu, em outra semelhança com Nietzsche.

Além do sistema educacional, o norte-americano também é crítico da noção, a qual considera mal concebida, de progresso da sociedade. Seu argumento é de que a sociedade não irá melhorar através de avanços materiais. Ele alega que certos avanços implicam no esquecimento de determinados tipos de sabedoria. Assim, ele argumenta que a pessoa dona de um relógio perde a habilidade de falar a hora apenas observando a posição do céu. Do mesmo modo alega que a melhora nos transportes e nas máquinas de guerra não foram acompanhadas de melhorias físicas ou do estado mental dos seres humanos.

Se qualquer homem ponderar os aspectos presentes daquilo que é por distinção denominado sociedade, verá a pobreza dessa ética. Parece que a fibra e o coração do homem foram-lhe extirpados, e que nos tornamos choramingões timoratos e desconsolados. Temos medo da verdade, medo da fortuna, medo da morte, grandes ou perfeitas. Queremos homens e mulheres que renovarão a vida e nosso estado social, mas vemos que a maioria da natureza é insolvente, não é capaz de satisfazer suas próprias necessidades, tem uma ambição desproporcionada à sua força prática e, com efeito, inclina-se e mendiga dia e noite, continuamente (EMERSON, 1994, p. 55).

Assim, Emerson termina seu ensaio pedindo que os indivíduos se arrisquem, alegando que não há seres bons ou maus. Por isso, só cabe ao indivíduo mudar a opinião básica que tem sobre si próprio e buscar se autossuperar, em pensamento aproveitado por Nietzsche. A proximidade

entre o democrata Emerson e Nietzsche ajuda a entender as influências que o pensamento do norte-americano teve no pensamento de Nietzsche. A procura nietzschiana por um exemplo moral – que ele encontrou em Schopenhauer – revela como ele pregava que todos buscassem ser desiguais, sem que para isso houvesse uma injustiça entre os indivíduos, mas apenas a possibilidade de uma autossuperação contínua. Mesmo com essas interpretações que apresentamos, vimos ao longo deste capítulo, que o pensamento nietzschiano é repleto de disputas entre seus comentadores sobre os encaminhamentos dados aos conceitos do filósofo. Sua história controvertida, a utilização de seus escritos por regimes totalitários, a posterior higienização política de sua obra e a dificuldade de entender sua proposta colaboraram na nebulosidade que paira sobre o seu pensamento. Dito isso, Nietzsche não propôs um sistema político, mas seus escritos abrem a possibilidade e apresentam ferramentas para que isso se torne possível, como no caso de uma democracia liberal agonística, que tenha como um dos seus preceitos o perfeccionismo. Essa busca pela perfeição, que será melhor explorada no próximo capítulo, também é um alvo intenso e recente entre seus comentadores, que apresentam diferentes possibilidades de aplicação para um perfeccionismo nietzschiano.



### 3. PERFECCIONISMO E AGONISMO DEMOCRÁTICO

Ao taxar Nietzsche como um anti-igualitário, aristocrático e elitista, John Rawls contribuiu para trazer a filosofia nietzschiana novamente ao centro dos debates éticos e morais. Se a leitura feita pelo teórico da justiça se perpetuou por muitos anos, a partir da década de noventa, comentadores de Nietzsche passaram a reivindicar outros usos ao perfeccionismo atribuído ao filósofo de Röcken. Como Meakins (2014) argumenta, há pelo menos três características que se destacam entre aqueles que se aventuram a discutir o significado que a busca pela perfeição na obra de Nietzsche possui. Meakins, ao rastrear o início da discussão sobre o perfeccionismo nietzschiano, defende que a filosofia do autor de *Genealogia da Moral* marca uma ruptura com Aristóteles ao produzir um perfeccionismo não teleológico – e aqui Meakins também se coloca contrário ao entendimento de Rawls. Segundo Meakins, a visão processual de Nietzsche quer produzir uma vida ética em que o desenvolvimento dos próprios atributos e qualidades se torna um projeto interminável, que percorrerá toda a vida dos indivíduos. Para Meakins, “o perfeccionismo de Nietzsche está preocupado com a unificação de nossas capacidades e propensões; e com a extensão de nossos esforços, mas não prescreve qualquer direção particular que isto deve tomar” (MEAKINS, 2014, p. 259)<sup>54</sup>.

Diante dessa disputa por qual tipo de perfeccionismo que seria mais coerente com a filosofia nietzschiana, esse capítulo será organizado de modo a apresentar outras leituras do perfeccionismo de Nietzsche que passaram a ser defendidas como uma resposta à crítica feita por Rawls, na década de setenta. Assim, na primeira parte, será apresentada a visão de Cavell (1990; 1993), que é seguida por outros comentadores como Conant (2001). Essa visão se coloca ao contrário da afirmação de Rawls, ou seja, defende um Nietzsche que não é elitista e anti-igualitário. Ao contrário, argumentam que o perfeccionismo nietzschiano prevê, justamente, um viés igualitário compatível com a democracia igualitária liberal. Em seguida, veremos a leitura de Conway (1997), que argumenta em prol tanto de um perfeccionismo político quanto moral. Para ele, Nietzsche, em sua obra, em um primeiro momento defendia um perfeccionismo político e depois passou a defender um perfeccionismo moral. Assim, tanto Rawls como Cavell teriam pontos corretos em suas

---

<sup>54</sup> No original: “Nietzsche’s perfectionism is concerned with the unification of our capacities and propensities, and with the extent of our efforts, but it does not prescribe any particular direction that this should take”.

respectivas interpretações. Em um terceiro momento, será apresentada uma outra visão, defendida enfaticamente por Vanessa Lemm (2007; 2009) e seguida por teóricos como Jeffrey Church (2011; 2015), que argumentam que o perfeccionismo nietzschiano não é nem igualitário e nem anti-igualitário, mas sim que acaba apresentando tanto características de uma aristocracia como também de uma democracia. Esse perfeccionismo conteria elementos agonísticos. Embora tenha apresentado os elementos de um perfeccionismo agonístico, nem Lemm ou Church trataram de forma mais detalhada sobre o assunto. Esta tarefa foi empreendida por David Owen (1995; 2002), Herman Siemens (2002; 2008; 2009) e Lawrence J. Hatab (1995; 2002). Essa leitura defendida pelos autores, prevê uma contínua busca pela autossuperação dos indivíduos que, ao alcançarem um degrau mais próximo da perfeição, acabariam contribuindo com a melhora de toda a sociedade. Esta defesa de um perfeccionismo agonístico estaria de acordo com uma democracia liberal, sendo uma resposta às críticas que Nietzsche faz ao conformismo e ao nivelamento por baixo de seus indivíduos.

### 3.1 A defesa de um perfeccionismo moral igualitário em Nietzsche

A leitura feita por John Rawls sobre o perfeccionismo de Nietzsche foi predominante por quase vinte anos nos Estados Unidos. Foi somente quando Stanley Cavell<sup>55</sup> (1990; 1993) se opôs a visão de um perfeccionismo elitista, aristocrático e antidemocrático do filósofo de Röcken que as possibilidades do aproveitamento do perfeccionismo nietzschiano foram retomadas. Cavell saiu em defesa do perfeccionismo de Nietzsche alegando que este era compatível com a democracia. Para tanto, ele argumentou que o perfeccionismo de Nietzsche era igualitário e, desse modo, compatível com a democracia liberal, regime em que grande parte dos indivíduos vivem. O objetivo de Cavell, ao mostrar a incoerência de Rawls, era não apenas resgatar o significado democrático do perfeccionismo nietzschiano, mas, principalmente, defender o

---

<sup>55</sup> Cavell é um filósofo norte-americano nascido em 1926, em Atlanta, Georgia. Ele se formou em filosofia pela UCLA e tornou-se doutor em filosofia por Harvard. Deu aula em inúmeras universidades, como Berkeley e Harvard. Tratou de inúmeros assuntos, desde pintura, música, literatura, além de uma substancial quantidade de trabalhos na área dos estudos sobre o cinema. Seu trabalho é muito influenciado por Heidegger, Wittgenstein, Austin, Emerson e Thoreau. Sua obra pode ser tematizada em três linhas gerais, que tratam sobre o ceticismo e o perfeccionismo moral e são ancoradas pela filosofia da linguagem. Entre suas obras, estão: *The Claim of Reason* (1979), *Conditions Handsome and Unhandsome* (1990) e *Contesting Tears* (1997).

pensamento do ensaísta democrata Emerson – Cavell enxergava inúmeras similaridades entre os dois pensadores, fato que, como mostramos no capítulo anterior, encontra sustentação histórica. Cavell centra sua defesa no que ele considera ser uma dimensão essencial do pensamento moral, a qual ele atribui grande importância para as relações pessoais e para a possibilidade ou para a necessidade da transformação de cada indivíduo e da sociedade como um todo: o perfeccionismo moral. Este perfeccionismo é chamado por Cavell de perfeccionismo moral emersoniano, em função do pensador norte-americano. Como Nietzsche era um leitor voraz de Emerson, Cavell encontra muitos ecos da filosofia emersoniana em *Schopenhauer como Educador*, e se sente na obrigação de defender o filósofo de Röcken dos ataques perpetuados por Rawls em *Uma Teoria da Justiça*. Embora o perfeccionismo político que Rawls atribui a Nietzsche esteja distante do perfeccionismo moral emersoniano que Cavell defende, este entende que ao atacar Nietzsche, Rawls indiretamente passou a rejeitar o perfeccionismo emersoniano. Esse era o principal motivo de sua resposta ao teórico da justiça.

A principal diferença entre as posições de Rawls e as de Cavell é que para este, Nietzsche possui um perfeccionismo moral em que impera a busca pela perfeição dos indivíduos. Enquanto Rawls, por sua vez, entende que o perfeccionismo pregado pelo autor de *Além do Bem e do Mal* é de base política, na qual se projeta um sistema para que uns poucos indivíduos de exceção possuam prioridade sobre o restante dos sujeitos. Cavell tenta restabelecer o valor que uma teoria perfeccionista moral possui para uma teoria liberal da justiça. Para chegar a essa conclusão, ele parte de uma interpretação da filosofia da cultura de Nietzsche.

O desacordo que eu diretamente tenho com *Uma Teoria da Justiça* é que o que implicitamente eu chamo de “perfeccionismo emersoniano” está retornando como intrinsecamente antidemocrático ou elitista, enquanto que de minha parte acho que a versão emersoniana do perfeccionismo é essencial a uma crítica interna da democracia. [...] na *Teoria da Justiça*, a seção 50 dedicada ao perfeccionismo, lê em Nietzsche um resumo do que Rawls chama da versão forte do perfeccionismo. Rawls, em seguida, rejeita a essa concepção o título de sério candidato na arena da teoria democrática da justiça, argumentando ao que me parece ser [...] uma leitura errada ou muito monolítica de um conjunto de frases de Nietzsche. O que mais me fascina nesta

rejeição de Nietzsche é que a passagem de Nietzsche em questão é virtualmente uma transcrição de passagens de Emerson e, portanto, em algum ponto do livro de Rawls se produz a continuação da rejeição repetida, quero dizer do deslocamento repetido, do pensamento de Emerson pela filosofia americana. Porque este gesto é tão necessário à filosofia? (CAVELL, 1993, p. 49-50)<sup>56</sup>.

Em outras palavras, a rejeição de Rawls à Nietzsche se constitui como uma recusa à filosofia americana de Emerson. Segundo Cavell, Rawls entende a filosofia de Nietzsche como uma exaltação para a criação de uma classe de grandes homens, em que o resto da sociedade irá ter que se contentar em viver por causa deles e para sustentar esta concepção de bem daqueles poucos indivíduos. Por isso, ele resolve sair em defesa de Nietzsche. Assim, Cavell passa a tentar desqualificar os principais argumentos da crítica de Rawls à Nietzsche, o que faz apontando quatro pontos principais considerados por ele como equívocos de interpretação do teórico da justiça. O primeiro argumento de Cavell contra Rawls é de que não há nada no texto de Nietzsche, ele se refere a SE, que vise a maximização. Cavell alega que o perfeccionismo emersoniano não visa a maximização da distribuição de qualquer coisa que pertença à grande cultura na atual forma institucionalizada. Ele entende a cultura como já sendo distribuída universalmente.

Podemos também dizer que o bem da cultura que continua a ser descoberto já é distribuído universalmente, ou então não é nada – o que significa dizer que ele faz parte de uma concepção de como é para ser uma pessoa moral. Emerson

---

<sup>56</sup> No original: “Le désaccord que j’ai directement avec Théorie de la Justice, c’est qu’implicitement ce que j’appelle perfectionnisme emersonien y est renvoyé comme étant intrinsèquement anti-démocratique ou élitiste, alors que pour ma part je trouve que la version emersonienne du perfectionnisme est essentielle à une critique interne de la démocratie. [...] Dans Théorie de la Justice, la section 50 consacrée au perfectionnisme lit chez Nietzsche un abrégé de ce que Rawls appelle la version forte du perfectionnisme; puis Rawls refuse à cette conception le titre de candidat sérieux dans l’arène d’une théorie démocratique de la justice, en avançant ce qui me paraît être [...] une mauvaise lecture ou une lecture trop monolithique d’un ensemble de phrases de Nietzsche. Ce qui me fascine particulièrement dans ce rejet de Nietzsche, c’est que le passage de Nietzsche en question est virtuellement une transcription de passages d’Emerson: et donc à un certain point du livre de Rawls se produit la poursuite du rejet répété, je parle parfois du refoulement répété, de la pensée d’Emerson par la philosophie américaine. Pourquoi ce geste est-il si nécessaire à la philosophie?”.

chama isso de gênio; nós poderíamos chamá-la pela capacidade de se criticar, a capacidade de dedicar-se ao “eu realizado” ao “eu não-realizado”, nos fundando sobre o axioma de que cada um é uma pessoa moral (CAVELL, 1993, p. 73)<sup>57</sup>.

Cavell argumenta que Nietzsche atribui a todos a capacidade de criticar e de se emancipar para entrar no círculo da cultura. O segundo argumento contestado por Cavell em relação à crítica de Rawls é de que o perfeccionismo nietzschiano se constitui como uma doutrina teleológica em que cada um deve procurar maximizar a cultura na sociedade. Em relação a isso, Cavell responde que se o desenvolvimento pode ser descrito como uma maximização, ainda assim permanece o fato de que cada indivíduo precisará desenvolver a própria cultura e não a dos outros. Por isso, quando Nietzsche escreve em SE, que “a humanidade deve trabalhar continuamente para produzir grandes seres humanos singulares – nisso e nada mais consiste sua tarefa” (NIETZSCHE, SE, p. 75–76), Cavell, diferentemente de Rawls, entende que todos os sujeitos devem buscar exercer sua própria perfeição, para serem grandes homens. “A quantificação está desatualizada. Não é: ‘há um gênio tal que cada um deve viver por ele’, mas ‘para cada eu, existe um gênio’” (CAVELL, 1993, p. 114)<sup>58</sup>. Em outras palavras, Cavell interpreta o texto nietzschiano como um convite para cada indivíduo se aperfeiçoar, distante de qualquer tipo de preocupação teleológica da cultura como um todo. Para Cavell, a insatisfação do indivíduo com a própria vida não conduz, necessariamente, ao desenvolvimento do self, mas acaba incorporando aqueles que aceitam o chamado da cultura para uma luta coletiva. Essa luta não é, propriamente, voltada ao desenvolvimento do indivíduo, acredita Cavell em sua interpretação de Nietzsche. Isso, porque pode ser que a geração responsável por começar a disputa pela cultura já não esteja mais lá para ver os frutos quando chegar a hora da vitória, argumenta Cavell. Em suma, a visão de Nietzsche segundo Cavell, é de que o conflito pela cultura não se constitui apenas como uma luta pela própria cultura e pelo autodesenvolvimento do indivíduo, mas também como uma disputa

---

<sup>57</sup> No original: “On peut dire aussi que le bien de la culture qui reste à trouver est déjà distribué universellement, ou bien qu’il n’est rien – ce qui revient à dire qu’il fait partie d’une conception de ce que c’est que d’être une personne morale. Emerson appelle cela le génie; nous pourrions appeler cela la capacité à se critiquer, la capacité à consacrer le moi réalisé au moi non-réalisé, en nous fondant sur l’axiome que chacun est une personne morale”.

<sup>58</sup> No original: “La quantification est démodée. Ce n’est pas: ‘Il existe un génie tel que chaque doit vivre pour lui’, mais: ‘Pour chaque moi, il existe un génie’”.

pela transformação da sociedade em que possa vir a ser necessário que todos os indivíduos tenham que se sacrificar.

O terceiro argumento de Cavell contra à crítica de Rawls é de que tanto Nietzsche quanto Emerson são completamente contrários às instituições. Sendo assim, a ideia de uma cultura incentivada pelas instituições vai na contramão de parte da crítica que Rawls faz à Nietzsche, de que este estaria impondo à sociedade instituições para organizar e definir os deveres e as obrigações dos indivíduos, com o objetivo de maximizar a excelência das realizações humanas. De acordo com Cavell, Nietzsche e Emerson possuíam uma atitude de desprezo pela cultura oficial, o que por si só já seria um fato a favor de uma noção democrática. Em SE, Nietzsche faz uma dura crítica às instituições de ensino da Alemanha, defendendo que no futuro seja realizado uma reforma nessas organizações para que elas possam servir para o incentivo dos indivíduos de exceção. O quarto e último argumento apontado por Cavell contra Rawls é de que Nietzsche não estaria, em nenhum momento, defendendo que a humanidade trabalhe para alguns poucos indivíduos de exceção. Ele reforça esse argumento na seguinte passagem:

[...] o autor desse texto [Schopenhauer Educador] não se dedicou à Schopenhauer – como podemos perceber, Schopenhauer é muito pouco presente no texto. Se o que você dedicar é o que você vive, então Nietzsche não vive para Schopenhauer. (CAVELL, 1993, p. 114-115)<sup>59</sup>.

A conclusão de Cavell é de que Nietzsche dedicou e viveu sua vida para si mesmo e que em SE, ele sugere para todos fazerem o mesmo. Ou seja, que se preocupem consigo mesmos. É por isso que nos termos estabelecidos por Rawls, Nietzsche não poderia ser qualificado como um perfeccionista político, de acordo com a interpretação de Cavell. Isso, porque o perfeccionismo de Nietzsche possuiria características liberais que seriam indispensáveis para uma crítica interna ao processo democrático.

Essa ênfase do perfeccionismo, como eu já disse, pode ser tomada para servir num esforço para

---

<sup>59</sup> No original: “l’auteur de ce texte [Schopenhauer Educateur] ne se consacre pas à Schopenhauer – comme chacun peut le remarquer, Schopenhauer est fort peu présent dans le texte. Si ce à quoi vous vous consacrez est ce pour quoi vous vivez, alors Nietzsche ne vit pas pour Schopenhauer”.

escapar da mediocridade ou do nivelamento, digo vulgaridade, da igualdade da existência, por si mesmo e talvez, para um círculo restrito de outros pensamentos similares (CAVELL, 1990, p. 56).

Em outro texto, Cavell faz sua crítica à Rawls retornando a passagem que é citada pelo teórico da justiça para caracterizar Nietzsche como perfeccionista. Para Cavell, um dos grandes problemas de Rawls é que ele não consegue sustentar de forma clara qual seria o efetivo conceito de cultura para Nietzsche. Segundo Cavell, Nietzsche entende que a vida na cultura necessita ser compreendida, antes de tudo, como uma vida privada e que não tenha relevância em questões políticas. Ou seja, uma vida que deve ser “vivida para o bem daquele que a vive” (CAVELL, 1990, p. 51), sendo assim individual. E que, por isso, não deve ser entendida dentro de um sistema político e social que venha a privilegiar uma minoria a partir dos sacrifícios realizados por uma maioria. A justificativa é de que a vida na cultura pertence ao indivíduo, sendo assim realizada apenas dentro de um âmbito moral e através de iniciativas próprias. Logo, para Cavell, o perfeccionismo de Nietzsche acaba ficando no lado oposto daquele defendido por Rawls, sendo não somente compatível ao liberalismo, mas também necessário para o seu contínuo desenvolvimento. Isso, porque os indivíduos precisam cultivar a si mesmos e necessitam se desenvolver dentro de uma sensibilidade que seja não-gregária. Isso seria importante para criar uma dinâmica a democracia liberal e impediria que os regimes democráticos liberais acabassem se tornando conformistas com as situações em que se encontram. Como Mendonça enfatiza: “para Cavell, o perfeccionismo é um pensamento aversivo, inconformado com o atual estágio da democracia. É necessário ter esta postura para superar os seus impasses” (MENDONÇA, 2008, p. 209).

Caso isso seja seguido, a vida acabaria se tornando um exemplo pertinente para ilustrar a ideia de liberdade de Rawls, presente no primeiro princípio de justiça, já que esse conceito acabaria pressupondo a possibilidade de se perseguir um determinado ideal de bem do modo que se achar mais adequado. Assim, essa vida na cultura não seria responsável por diminuir nenhum tipo de participação democrática e nem a tornaria antidemocrática ou antiliberal, como imagina Rawls. Cavell argumenta que o conceito de cultura colocado na Terceira Extemporânea de Nietzsche deve ser entendido como anti-institucional. Isso, segundo o pensador, acaba sendo mais um argumento útil para mostrar como é frágil a crítica de Rawls sobre um perfeccionismo político em Nietzsche.

Segundo Cavell, a vida na cultura necessita que sempre existam indivíduos que possuam algum tipo de valor moral, sendo depositado na capacidade de cada indivíduo a possibilidade de autoaperfeiçoamento, ou seja, aquele lançar-se em busca daquilo que até então não era possível e nem estava ao alcance do self. “O perfeccionismo [...] não é uma teoria moral concorrente, mas uma dimensão de qualquer pensamento moral” (CAVELL, 1990, p. 62). Como a capacidade moral de cada ser para o autoaperfeiçoamento é distribuída de uma forma universal, a vida desde esse momento inicial, irá assumir uma qualidade igualitária – e não elitista como afirma Rawls –, tornando possível, assim, que o perfeccionismo seja pensado de forma conjunta a políticas democráticas. Isso, já que “o desprezo particular pela cultura oficial tomada em Emerson e Nietzsche é a própria expressão da democracia e do compromisso com ela” (CAVELL, 1990, p. 50). Para o crítico de Rawls, o constante exercício de autoaperfeiçoamento teria uma relação direta e íntima com a questão do autoconhecimento individual, como também, com a insatisfação que os indivíduos podem sentir consigo mesmo. Somados, esses dois aspectos acabam sendo os ingredientes necessários e complementares para inserir o indivíduo dentro do círculo da cultura.

Cavell defende um perfeccionismo emersoniano, o qual ele enxerga em Nietzsche. Por isso, ele dispensa uma grande atenção ao estado da alma do indivíduo e é essa perspectiva que acaba tornando-se um componente essencial da democracia. Para que exista uma verdadeira democracia, pensada por Cavell dentro dos termos de um regime democrático liberal, a sociedade deve ser composta por seres que possuam vozes distintas. Assim, o perfeccionismo de Emerson, funciona como uma medida de crítica interna a essa democracia. Conforme Aleta Norval, Cavell sugere que o perfeccionismo emersoniano “está ligado à democracia de uma forma muito particular: como preparação da resistência às falhas da democracia, mantendo a esperança democrática viva em face de um desapontamento com esta” (NORVAL, 2007, p. 177)

Mais importante ainda, o perfeccionismo de Emerson e Nietzsche se destaca pelo significado padrão do perfeccionismo moral ao não ser uma teoria teleológica (CAVELL, 1990), como dito anteriormente. Ou seja, a perfeição não é o estado final ou o objetivo esperado que deve ser alcançado em algum lugar no futuro. Como Djigo ressalta, ser perfeccionista, no sentido do espírito livre nietzschiano, é um valor incorporado a exploração da criatividade na moralidade e sua liberdade não pode ser uma propriedade natural ou antropológica, mas sim o resultado de um processo de libertação: “a liberdade do espírito livre nunca é adquirida, ela permanece sempre a ser alcançada a uma extensão



tal que a ação se entrelace em uma ética dinâmica” (DJIGO, 2010, p. 161)<sup>60</sup>. Assim, o que importa acaba sendo a particularidade de situações em que cada um se encontra. É isso que decidirá o que deve ser valorizado em cada caso específico. O perfeccionismo ao estilo emersoniano está muito presente na cultura dos EUA. Por exemplo, em filmes como *Whiplash – Em busca da perfeição* (2014)<sup>61</sup>, o perfeccionismo de Emerson aparece de forma bem distinta do sentido comum atribuído ao conceito do perfeccionismo. Enquanto um perfeccionista como o baterista de jazz Andrew Neyman treina incansavelmente até atingir um nível de perfeição que só é possível através de uma prática rigorosa, essa mesma noção não faz sentido dentro da ética perfeccionista emersoniana-nietzschiana. Além disso, uma visão do perfeccionismo de Emerson e Nietzsche é aberta a todos, já que qualquer um pode utilizar os preceitos dessa noção conceitual para levar sua vida adiante. Isso, porque o “nobre” de Nietzsche não se refere a uma classe social determinada pelo sangue, mas se configura mais como um tipo psicológico. Assim, não sabemos onde ele estará, em qual classe ou etnia. Logo, a oportunidade deveria estar aberta para todos, como defende Hatab (1995) e também Reginster (2009).

O argumento de Cavell é de que se o autoconhecimento seria a fórmula para a cultura e para a insatisfação consigo mesmo, então, não haveria nenhum sentido em imaginar o modelo de Nietzsche como algo externo, que consistisse em outro indivíduo. Isso porque para haver tais relações, estas não se dariam na relação com um outro e sim na relação do indivíduo consigo mesmo. Dessa forma, Cavell conclui sua crítica à Rawls, defendendo que Nietzsche, em SE, estaria realmente defendendo o cultivo de si mesmo e não buscando eliminar problemas de cunho social e político, como compreende Rawls. Djigo reforça essa visão ao tratar do espírito livre, tanto de Emerson quanto de Nietzsche, como uma entidade realista. “Em vez de procurar uma perfeição ideal, ou a realização de suas melhores qualidades e virtudes, ele está se concentrando sobre a realidade de suas próprias tendências e a pluralidade de afetos” (DJIGO, 2010, p. 168)<sup>62</sup>. Segundo o autor, ao colocar o espírito livre como entidade realista, os indivíduos param de evitar a vida e passam a vivê-la.

---

<sup>60</sup> No original: “the freedom of the free spirit is never acquired, it always remains to be achieved to such an extent that action is interwoven in a dynamic ethics”.

<sup>61</sup> *Whiplash* foi vencedor de dois Oscars na edição da premiação de 2014. J.K Simons venceu o prêmio como melhor ator coadjuvante por seu papel de professor Fletcher, enquanto o longa metragem também recebeu outra estatueta na categoria Melhor Som.

<sup>62</sup> No original: “Instead of looking for an ideal perfection, or the achievement of his best qualities and virtues, he is focusing on the reality of his own tendencies and plurality of affects”.

A ênfase sobre a vida nos impede de uma compreensão idealista do perfeccionismo aqui: se há uma demanda por autoaperfeiçoamento, esta não consiste na elaboração de um ideal de perfeição e a subsequente tentativa de alcançá-lo. Pelo contrário, a questão fundamental diz respeito à lacuna entre o pensamento e a vida, entre o ideal e o real, e o objetivo do espírito livre é estabelecer aí uma ponte. Pois, de acordo com Nietzsche, a vida é o envolvimento do nosso corpo e de uma série de paixões e afeitos interligando e conflitantes (DJIGO, 2010, p. 168)<sup>63</sup>.

Para Cavell, o que prova que a moral perfeccionista de Nietzsche é igualitária e não elitista consiste no fato de haver uma relação do self com o exemplar servindo como um vínculo do eu com o seu eu superior. Esse vínculo é representado na ponderação do autoconhecimento que vai em direção à superação contínua, do autoaperfeiçoamento. Logo, essa é uma relação entre semelhantes, uma relação na qual o eu superior não deve ser imaginado como algo qualitativamente anômalo de si mesmo. O que demonstra, conforme aponta Cavell, que a moral perfeccionista que Nietzsche estaria filiado é uma moral igualitária e não elitista. Na interpretação de Aleta Norval: “o perfeccionismo acompanha um chamado incessante de exemplaridade” (NORVAL, 2011, p. 179). O exemplar está dado, depende de um processo de compromisso, de afirmar o consentimento e expressar o desacordo, atuando como um chamado a outro estado de coisas, capturando tanto a insatisfação como a possibilidade de outro ser, outra forma de fazer as coisas. Uma representação clara dessa ideia encontra-se, como explica Cavell, no mundo antigo, onde o exemplar aparece compreendido como um

Modo de conversação entre amigos (o jovem e o velho), um dos quais tem autoridade intelectual porque sua vida é de algum modo exemplar ou representativa de uma vida que o outro sente-se atraído e, em virtude desta atração, reconhece a si

---

<sup>63</sup> No original: “The emphasis on life prevents us from an idealistic understanding of perfectionism here: if there is a demand for self improvement, it does not consist in the elaboration on an ideal of perfection and the subsequent attempt to reach it. On the contrary, the fundamental issue concerns the gap between thought and life, between the ideal and the real, and the aim of the free spirit is to bridge it. Now, according to Nietzsche, life is engaging our body and a range of passions and interlinked and conflicting affects”.

mesmo como encadeado, fixado, sente-se removido da realidade e a respeito da qual o “eu” pensa poder tornar-se (converter-se, revolucionar-se); um processo de educação e é empreendido, em parte, através de uma discussão de educação, na qual cada “eu” é lançado em uma jornada de ascensão para um estado mais elevado deste “eu”, onde o mais elevado é determinado não por talento natural, mas por procurar saber o que tem de ser feito e por cultivar a coisa para a qual se tem comprometido (CAVELL apud MUHALL, 1994, p. 266).

Outro problema que se enxerga na leitura de Rawls de SE, é abordado por James Conant ao apontar o equívoco, já mencionado brevemente no primeiro capítulo, quanto à qual seria a correta tradução do termo germânico “exemplar” para o inglês “especímen”, que está presente na edição de R. J. Hollingsdale, versão utilizada por Rawls ao citar Nietzsche. Como Conant (2001) defende, “exemplare” possui um cognato em inglês, o que pode ter contribuído para um equívoco de tradução. Outra distinção importante feita por Conant é de que a noção de exemplar de Nietzsche envolve três aspectos: 1) um exemplar só pode ser comparado com outro membro do seu próprio gênero; 2) um exemplar possuirá características que outros membros também exibirão em diferentes graus; e o fato de que 3) um exemplo só é distinguido de outros indivíduos semelhantes a partir do grau de virtude ou perfeição que apresenta a mais do que os outros. Além disso, Conant tenta negar o anti-igualitarismo de Nietzsche ao alegar que o interesse do filósofo em indivíduos excepcionais não implica que apenas as realizações destes importem, mas sim reflete a capacidade deles para servir como modelos que podem inspirar todos a levar uma vida melhor. Da mesma forma, Conant também enfatiza que isso não é contrário à democracia, como alguns teóricos contemporâneos da política defendem:

Muitos teóricos da democracia têm percebido dentro do “movimento democrático” uma tendência à supressão da capacidade da democracia de fazer críticas internas a si mesma – uma pressão ao colapso à (como chamou Tocqueville) “tirania da maioria”. John Adams, Matthew Arnold, William James, Thomas Jefferson, Alexander Hamilton, John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville (para não mencionar Emerson e Thoreau), todos

eles temem aquele rebaixamento da democracia que tanto Mill quanto Emerson referem como “o despotismo da conformidade”. Há uma tensão perfeccionista dentro da tradição do pensamento democrático que toma como uma questão de preocupação urgente que as tendências antiperfeccionistas latentes dentro do movimento democrático sejam impedidas de corroer os recursos da democracia para a realização de críticas internas – aí que a pressão de tal crítica é considerada como sendo essencial para a capacidade da democracia de permanecer fiel às suas próprias aspirações (CONANT, 2001, p. 227)<sup>64</sup>.

Conant desenvolveu este artigo, chamado de *Nietzsche's Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator*, e integrante do livro *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future* (2001) após assistir um curso sobre moral e perfeccionismo oferecido por Stanley Cavell, na Universidade de Harvard, no fim da década de noventa. Isso exerceu influência sobre Conant, que segue a posição de Cavell em uma série de pontos, como em afirmar que Nietzsche é um perfeccionista moral. Além disso, Conant comenta que SE possui muitas passagens em que Nietzsche critica Schopenhauer, além de lembrar o fato do texto terminar com um elogio do filósofo alemão à Emerson. Conant aponta que muitas passagens de SE encontram eco em Emerson. Como exemplo de conceitos que são encontrados nos dois autores, ele cita a similaridade na noção de exemplar, cultura e indivíduos superiores. Todos colocados como exemplos resgatados por Nietzsche da filosofia emersoniana. Da mesma forma que Cavell, Conant também defende que Nietzsche possui um perfeccionismo, mas que esse possui um viés igualitário. Para tanto, ele argumenta que a ênfase que Rawls dá na passagem utilizada para criticar

---

<sup>64</sup> No original: “Many a theorist of democracy has discerned within ‘the democratic movement’ a tendency to suppress democracy’s capacity for criticism from within - a pressure to collapse into (what de Toqueville called) ‘a tyranny of the majority’. John Adams, Matthew Arnold, William James, Thomas Jefferson, Alexander Hamilton, John Stuart Mill, Alexis de Toqueville (not to mention Emerson and Thoreau) all dread that debasement of democracy that both Mill and Emerson refer to as ‘the despotism of conformity’. There is a perfectionist strain within the tradition of democratic thought that takes it as a matter of urgent concern that the antiperfectionist tendencies latent within the democratic movement be kept from eroding democracy’s resources for criticism from within - where the pressure of such criticism is taken to be essential to democracy’s capacity to remain faithful to its own aspirations”.

Nietzsche e a constatação feita por ele de indivíduos trabalhando como escravos para que indivíduos de exceção possam alcançar seu self mais elevado é incorreta. Para argumentar contra Rawls, ele utiliza o exemplo de um treinador de um jogador de tênis. Seguindo seu exemplo, o treinador está satisfeito em servir o tenista. Seu objetivo não é se sacrificar a serviço do jogador, mas sim contribuir na melhora contínua do atleta, para que ele possa ganhar jogos e torneios. Esse, para o treinador, acaba sendo seu objetivo final. Alcançar isto exige que o treinador faça o jogador se autoaperfeiçoar, o que poderia ser encarado como um sacrifício de um indivíduo servindo a outro, mas em última análise é uma pessoa contribuindo para a melhora tanto dela quanto do outro indivíduo. O treinador está, em outras palavras, agindo egoisticamente (no sentido de Nietzsche) e não se sacrificando quando está treinando o jogador de tênis. Este exemplo mostra Conant em uma posição semelhante a de Cavell e completamente oposta à de Rawls:

O ensaio de Nietzsche visa, assim, exemplificar a relação entre uma alma jovem e o exemplar que agita sua consciência. Esta exemplificação ocorre em vários níveis. O mais evidente entre eles, anunciado no título do ensaio, é o fato de que Nietzsche nomeia Schopenhauer como o grande ser humano a quem ele “une seu coração”. A representação de Nietzsche da sua relação com Schopenhauer, no entanto, busca exemplificar algo mais: a relação com a qual o texto deseja que seus leitores entrem em contato (CONANT, 2001, p. 208)<sup>65</sup>.

Cavell também já havia apontado, embora de forma mais breve, o problema da tradução utilizada por Rawls para citar Nietzsche. Para Cavell, a compreensão de Rawls do termo “especimen” fez o filósofo do direito compreender o termo espécime como uma referência aos indivíduos de uma classe minoritária. Essa classe seria a responsável por exigir um sacrifício da maioria em prol de seu benefício, necessitando que todos os esforços fossem direcionados em uma direção que tornasse

---

<sup>65</sup> No original: “Nietzsche's essay thus aims to exemplify the relation between a youthful soul and the exemplar who stirs his conscience. This exemplification occurs at several levels. Most evident among these, announced in the title of the essay, is the fact that Nietzsche is naming Schopenhauer as the great human being to whom he ‘attached his heart’. Nietzsche's depiction of his relation to Schopenhauer, however, seeks to exemplify something further: the relation this text wishes its reader to enter into with it”.

possível a eles maximizar o valor de suas próprias vidas. E assim, de acordo com Cavell, ao ter em mãos uma tradução errada do termo “espécime”, Rawls acabaria encontrando eco para a validação da sua crítica na afirmação de Nietzsche, que “a humanidade deve trabalhar continuamente para produzir grandes seres humanos singulares”. Na interpretação de Conant, a tradução exata do termo espécime deveria ser feita como exemplar. Para ele, só dessa forma a conotação da frase teria um sentido apropriado, já que a palavra exemplar acabaria remetendo a casos isolados e individuais e não a um grupo específico ou classe. Isso acabaria anulando a interpretação de Rawls de que seria necessário o sacrifício de uma classe para que outra, nesse caso superior, pudesse se beneficiar ocasionalmente desse sacrifício. Ao contrário, mostraria que um modelo moral poderia servir de referência para os indivíduos almejarem seus próprios progressos e suas contínuas e individuais autossuperações. Além disso, para Cavell o detalhe é que esse exemplar, na sua compreensão da palavra reproduzida no texto de Nietzsche, não iria se refletir na figura de um outro, nem na relação do sujeito com os demais indivíduos. Assim, Cavell entende que esse exemplar se espelharia com o próprio eu superior. Logo, em uma relação do self consigo mesmo.

Retornando a interpretação de Conant (2001), este argumenta que Nietzsche, em SE, preserva quatro características teorizadas por Kant. Estas seriam que o gênio representa uma espécie de excelência que faz uma exigência aos outros; demanda essa não formulada em termos de regra explícita e também não alcançável através de um governo de regras; que essa demanda necessita um parecer favorável do restante dos indivíduos; e que a concordância expressa um esforço para tratar esse “gênio” ou indivíduo de exceção como um exemplo a ser seguido ou emulado. Vaccari concorda com a visão de Conant argumentando que a teoria perfeccionista de Nietzsche pode ser encaixada dentro do registro de vida moral defendido por Cavell. Segundo Vaccari, a linha perfeccionista atravessa todo o arco do pensamento de Nietzsche e constitui a base de várias linhas da crítica do autor a moralidade (VACCARI, 2010, p. 173). Vaccari, assim, baseando-se na posição de Cavell, argumenta que o perfeccionismo é um ponto central acompanhando toda a obra nietzschiana. Ele entende que essa continuidade do perfeccionismo é encontrada nas obras maduras de Nietzsche desde que seja feita uma interpretação da crítica da moral como um ataque a um conjunto particular de regras, mais especificamente daquelas regras propagadoras de uma ideia de que a felicidade é boa e o sofrimento é ruim e da noção que as formas do escrúpulo moral decorrem

de uma certa interpretação que colocam a piedade e o altruísmo como virtudes. Por isso, ele argumenta:

A resposta de Nietzsche à moral da compaixão que constantemente nos obriga a olhar para longe de nós mesmos, “mas ter olhos de lince para toda a angústia e sofrimento que existe em outros lugares”, é o argumento perfeccionista da prioridade de deveres em relação a si mesmo, os quais envolvem o cultivo de si mesmo, acima daqueles em relação aos outros. O cultivo de nosso gênio é, então, uma condição para estarmos aptos a desenvolver a capacidade para reconhecer e responder às necessidades reais das outras pessoas. No referencial perfeccionista de Nietzsche, a melhor maneira de ajudar os outros não é escolher por eles, mas cultivar e construir em si mesmo um exemplo de como uma vida individual pode receber o valor máximo (VACCARI, 2010, p. 187)<sup>66</sup>.

### 3.2 Primeiro político, depois moral: a interpretação de Conway

Se Conant e Vaccari entendem a busca pelo perfeccionismo como uma força capaz de realizar uma crítica interna e importante a democracia, Daniel Conway, também segue linha semelhante ao dizer que a política deve ter como objetivo dar apoio a produção e ao avanço da cultura. Como ele enfatiza: “Isso significa que os legisladores deveriam promover o surgimento desses seres humanos exemplares, cujos exóticos labores de autoperfeição inspiram outros a, por sua vez, se aperfeiçoarem” (CONWAY, 2013, p. 27). Conway dedica um livro – *Nietzsche and Political* – para tratar o perfeccionismo de Nietzsche como um conceito presente e desenvolvido durante toda sua obra. A principal diferença do seu entendimento para o de Cavell e Conant, é que Conway acredita que Nietzsche defendeu o perfeccionismo político, como argumenta Rawls, e

---

<sup>66</sup> No original: “Nietzsche’s answer to the morality of pity that constantly requires us to look away from ourselves, “but to have lynx-eyes for all the distress and suffering that exists elsewhere”, is the perfectionist argument of the priority of duties towards oneself, which involve the cultivation of one’s self, over those towards others. The cultivation of our genius is, then, a condition for being able to develop one’s capacity to recognize and respond to real needs in other people. In Nietzsche’s perfectionist framework, the best way of helping others is not choosing for them, but cultivating one’s self and constructing one’s example of how an individual life may receive the maximum value”.

depois mudou sua interpretação e passou a defender um perfeccionismo moral. Segundo ele, o perfeccionismo do filósofo de Röcken continua sendo um dos elementos mais obscuros da filosofia nietzschiana, mesmo estando no centro do pensamento político do autor. Mas se há entendimentos equivocados sobre o real significado do perfeccionismo na obra nietzschiana, para Conway, o próprio filósofo da moral pode ser responsabilizado por parte desse mal-entendido existente em torno do conceito, já que muitas vezes ele acaba se apresentando como um adversário intransigente da moralidade, o que resulta na dificuldade de compreensão das suas intenções.

O núcleo ético do perfeccionismo de Nietzsche muitas vezes é eclipsado por seu ataque mordaz à tradição moral ocidental. Mas sua crítica da moralidade não é inóspita para todas as formas de moralidade e ela de fato abre um espaço para a “moralidade da reprodução” que motiva o seu perfeccionismo. Ele realmente tem a intenção de que seu perfeccionismo abrigue um pluralismo moral, informado por uma ordem de classificação, a qual produz uma organização hierárquica de comunidades éticas (CONWAY, 1997, p. 27)<sup>67</sup>.

Mesmo assim, no entendimento de Conway, ao rejeitar o perfeccionismo nietzschiano por acreditar que seria anti-igualitário, Rawls acaba rejeitando um programa de educação moral adequado para a formação de cidadãos em uma sociedade democrática. Independente disso, Conway concorda com a posição de Rawls de que o perfeccionismo nietzschiano seria melhor atendido por regimes aristocráticos, ou seja, em que houvesse um ranking dos indivíduos. Ele entende isso como um fator positivo, já que refletiria e incentivaria uma moral de desenvolvimento entre os sujeitos. No seu entendimento, o conjunto da obra de Nietzsche dá argumentos tanto para a defesa de um tipo de perfeccionismo anti-igualitário, como o criticado por Rawls, quanto para um perfeccionismo do tipo igualitário, defendido por Cavell. Como ele coloca, até mesmo “o cristianismo, aquele grande nivelador da humanidade e inimigo do perfeccionismo, reconhece a necessidade de destacar determinados santos

---

<sup>67</sup> No original: “The ethical core of Nietzsche’s perfectionism is often eclipsed by his scathing attack on the Western moral tradition. But his critique of morality is not inhospitable to all forms of morality, and it in fact clears a space for the ‘morality of breeding’ that motivates his perfectionism. He actually intends his perfectionism to shelter a moral pluralism, informed by an order of rank, which yields a hierarchical organization of ethical communities”.



e mártires como indivíduos exemplares de fé, piedade e sofrimento” (CONWAY, 1997, p. 8)<sup>68</sup>. Segundo o teórico, o termo perfeccionismo tem uma desvantagem por possuir uma conotação negativa de que haverá, necessariamente, um tipo de perfeição final ou algum tipo de conclusão para as espécies.

Ao tratar sobre o debate dos tipos de perfeccionismos atribuídos à Nietzsche, Conway entende a crítica de um perfeccionismo político feita por Rawls ao pensamento nietzschiano como útil e necessária para abrir o caminho para o entendimento de que há um perfeccionismo moral, como argumentado através da interpretação de Cavell. Ponto que Conway também defende. Assim, para não restar dúvidas das diferenças entre as duas correntes de interpretação do perfeccionismo nietzschiano, Conway conceitua que o perfeccionismo político deve ser compreendido como algo que prevê uma estratificação rígida e uma organização hierárquica da sociedade e dos seus recursos, com o objetivo de produzir aqueles seres humanos exemplares cujas façanhas irão garantir o futuro da humanidade (CONWAY, 1997, p. 51). Por sua vez, o perfeccionismo moral atribuído à Nietzsche inicialmente por Cavell, deve ser entendido em termos de uma convicção de que a principal obrigação ética seria atender a maior perfeição de si mesmo. Qualquer outra obrigação que leve em conta preservar os outros sujeitos deve ser um objetivo secundário, comparado com a primeira meta: a própria superação de si (CONWAY, 1997, p. 51). Segundo o autor, o perfeccionismo moral não deve necessariamente anteceder um perfeccionismo político na sociedade. Para Conway, Nietzsche possui um pensamento abertamente antiliberal e anti-igualitário. Logo, a forma de conseguir conciliar seu pensamento com os ideais orientados pelo liberalismo seria restringir seu perfeccionismo moral à esfera privada.

Para Conway, Nietzsche, ao longo de sua obra, defende um regime aristocrático. Mas seu perfeccionismo não estaria atrelado aos regimes aristocráticos antigos, como entendo que Rawls supõe. Segundo Conway, o perfeccionismo nietzschiano pode ser separado do aristocratismos como um regime político, funcionando de forma independente deste e de qualquer outra forma particular de regime político. Ele conclui que não é qualquer tipo de regime político aristocrático o responsável por estimular o florescimento humano, mas o *pathos* de distância<sup>69</sup> sustentado por

---

<sup>68</sup> No original: “Christianity, that great leveler of humankind and enemy of perfectionism, recognizes the need to single out particular saints and martyrs as exemplar specimens of Faith, piety, and suffering”.

<sup>69</sup> “A estrutura da expressão *pathos* da distância (*pathos der Distanz*) demonstra precisamente a sua significação: trata-se de uma paixão que impulsiona algo a tomar distância em relação a um

Nietzsche que realiza essa função. Para Conway, o perfeccionismo de Nietzsche exigia a estrutura e a disciplina que os regimes aristocráticos podem fornecer. Seu pensamento ético e político seria irremediavelmente anacrônico. Sua visão do futuro da humanidade seria incompatível com sua crítica da modernidade (CONWAY, 1999, p. 37). Para Conway, a filosofia nietzschiana deve ser entendida, em um primeiro momento, como uma defesa de um perfeccionismo político. Segundo ele, é somente em um segundo momento, a partir de *Assim Falou Zaratustra*, que o filósofo de Röcken passa a defender um perfeccionismo moral. Como argumentado por Conway:

Enquanto nada lhe agradaria mais do que contribuir para o estabelecimento de um regime aristocrático, ele também percebe que a vitalidade empobrecida da modernidade é simplesmente incompatível com o perfeccionismo político que ele idealiza. Sua mudança subsequente de ênfase para o perfeccionismo moral não apenas é coerente com sua crítica da modernidade, como também transmite a prioridade que ele sempre atribuiu à ética em relação à política (CONWAY, 1997, p. 52)<sup>70</sup>.

O entendimento de Conway é de que o perfeccionismo de Nietzsche atinge seu máximo na concepção de indivíduos superiores. Segundo ele, o surgimento de grandes seres humanos irá contribuir para o reforço da humanidade, tanto diretamente, através do avanço da fronteira da perfeição humana, como indiretamente, através do incentivo para que outros indivíduos floresçam. A autossuperação dos indivíduos de exceção para Nietzsche, segundo Conway, seria baseada em um princípio de assimilação ou de incorporação pela parte de outros sujeitos. Como ele explica, o objetivo da autossuperação é ganhar para si mesmo

---

outro. A expressão pode ser encontrada nos escritos nietzschianos desde 1885, isto é, desde a época da publicação de *Além do bem e do mal*” (BILATE, 2013, p. 198). Ainda segundo Bilate, a ideia fundamental do *pathos* de distância é a de um sentimento de diferença hierárquica, de uma necessidade de separação e de organização, que parte de um reconhecimento de uma diferença. Logo, o *pathos* de distância seria uma “força organizadora” (NIETZSCHE, CI, Incursões de um Extemporâneo, 37).

<sup>70</sup> No original: “While he would like nothing better than to contribute to the establishment of an aristocratic regime, he also realizes that the depleted vitality of modernity is simply incompatible with the political perfectionism he envisions. His subsequent shift in emphasis to moral perfectionism not only is consistent with his critique of modernity, but also conveys the priority he has always assigned to ethics over politics”.

uma certa liberdade das limitações da idade, de modo que seria possível receber uma oferta considerável de engajamento afetivo (CONWAY, 1997, p. 63). Por isso, Conway acredita que o perfeccionismo de Nietzsche será melhor entendido como uma tentativa de aderir à perspectiva do filósofo legislador<sup>71</sup>. Segundo ele, esse incentivo à autossuperação do indivíduo na cultura não exige nenhum apoio constitucional de regimes políticos. Mas o perfeccionismo moral, que Conway identifica no pensamento de Nietzsche, só poderia ser realizado através do agon – em uma diferença da sua interpretação para a feita por Cavell e Conant. Mesmo assim, ele não dá maiores explicações de como essa tarefa se constituiria em um ambiente liberal, trabalho que vem sendo realizado por outros comentadores, como veremos adiante.

### 3.3 Nem moral, nem política: uma terceira via de interpretação do perfeccionismo nietzschiano

A defesa que Cavell, principalmente, Conant e Conway fizeram do perfeccionismo moral de Nietzsche como útil para a democracia liberal igualitária contribuiu para desqualificar substancialmente a crítica feita por Rawls do filósofo de Röcken. Mas não encerrou o assunto no âmbito da filosofia política. Outros comentadores do autor de *A Gaia Ciência*, após a contraposição feita por Cavell, passaram a reivindicar novos usos para o perfeccionismo nietzschiano. Mais claramente, esses comentadores passaram a defender um perfeccionismo não teleológico de base agonística no pensamento de Nietzsche. Entre seus principais defensores estão David Owen (1995; 2002; 2013), Lawrence J. Hatab (1995; 2002), Herman Siemens (2002; 2008; 2009) e Vanessa Lemm (2007; 2009). No artigo *Is Nietzsche a perfectionist? Rawls, Cavell and the politics of culture in Nietzsche's "Schopenhauer as educator"*, Lemm tem como referência o debate entre Cavell e Rawls, sem que com isso, esqueça de acrescentar sua própria visão da Terceira Extemporânea. Ao longo de seu trabalho<sup>72</sup>, Lemm analisa detalhadamente como o debate em

---

<sup>71</sup> “Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? E para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é — vontade de poder. Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos?” (NIETZSCHE, BM, 211).

<sup>72</sup> Em artigo anterior, *Nietzsche y la libertad individual: Rawls, Cavell y el debate sobre el valor del perfeccionismo para la democracia* (2007), ela já havia plantado as bases para sua futura análise.

torno do perfeccionismo evoluiu e acaba se posicionando contrariamente as alternativas e teses apresentadas tanto por Cavell como por Rawls. Ela busca montar sua base de argumentação tendo uma inclinação positiva para o perfeccionismo de Nietzsche, partindo de uma premissa que utiliza o agonismo como chave para o seu entendimento. Enquanto Rawls defende que o perfeccionismo de Nietzsche seria aristocrático, elitista e antiliberal; para Cavell o perfeccionismo de filósofo alemão está solidificado em um contínuo cultivo de si, só possível em uma sociedade democrática liberal. Nesse diálogo, Lemm surge com uma terceira via, argumentando que irá procurar manter uma postura conciliatória entre os dois autores. Assim, ela não afirma que Nietzsche é elitista, no sentido em que Rawls atribui, mas também não defende um Nietzsche liberal, como proposto por Cavell. Este, argumenta a favor de uma tese individualista e liberal, em que o self irá buscar o autoaperfeiçoamento de si mesmo e isso irá contribuir indiretamente para o crescimento da sociedade democrática, pois ao crescer individualmente estará desenvolvendo qualidades que ajudariam a combater a propensão democrática ao conformismo. Assim, a leitura de Lemm procura fornecer uma

[...] leitura não perfeccionista da filosofia da cultura de Nietzsche, a qual permanece fiel aos propósitos da discordância de Cavell com Rawls por não sucumbir ao preconceito contra os valores de um “aristocrata radical” e apreciar sua contribuição potencialmente frutífera para a política democrática (LEMM, 2007, p. 6)<sup>73</sup>.

A diferença, na interpretação feita por Lemm, do perfeccionismo de Nietzsche para aquele entendido por Rawls e Cavell é que enquanto os dois últimos abordam a natureza política da liberdade individual a partir do pressuposto de dois tipos de individualismo – um mais igualitário, outro mais perfeccionista – Nietzsche se aproxima de uma concepção política da cultura concebida como uma questão pública que pressupõe uma pluralidade de agentes envolvidos em disputas agonistas. Lemm caminha em direção à defesa de que o perfeccionismo de Nietzsche só pode vir a ser compreendido através de uma noção de agonismo, visto que

---

<sup>73</sup> No original: “nonperfectionist reading of Nietzsche’s philosophy of culture, one that remains faithful to the purposes of Cavell’s disagreement with Rawls by not succumbing to the prejudice against the values of a ‘radical aristocrat’ and appreciating their potentially fruitful contribution to democratic politic”.

há determinados contextos individuais que envolvem elementos de disputas sem vencedores e sem fim.

Nesse sentido, o que confere o maior valor e o significado mais profundo à vida não é o aumento da perfeição moral individual, mas a crescente pluralização e a diversificação da vida. A pluralização da vida alcançada pelos exemplares mais elevados tem tanta importância para Nietzsche, não só porque reflete uma relação livre com o outro, mas também porque tem um efeito libertador sobre o outro. A liberdade que me vincula ao exemplar mais elevado, e não com o exemplar moralmente superior, é a que aumenta o valor e aprofunda o sentido da vida do indivíduo (LEMM, 2009, p. 98-99)<sup>74</sup>.

Um recurso que pode render bons frutos para poder abordar o debate existente em torno das interpretações do perfeccionismo em Nietzsche é investigar qual foi o foco das principais passagens da obra do filósofo nas quais se enxergam presentes características de uma ética perfeccionista. Com isso, é possível descobrir o quanto Nietzsche está se comprometendo com alguma forma de perfeccionismo, sem que se perca de vista outras passagens em seus escritos que aparecem de formas menos sugestivas, mas que também podem auxiliar na tentativa de jogar uma nova luz sobre a discussão. Começando assim, voltarei a dois pontos que chamam a atenção na citação que Rawls faz de SE. O primeiro ponto trata sobre a maneira que podemos ler a passagem em que a tarefa essencial da humanidade seria a de “trabalhar continuamente para produzir grandes seres humanos singulares”, ou seja, para os indivíduos de exceção. Com relação particular a este trecho específico, John Rawls acaba fazendo um deslocamento forçado do contexto em que está situada o texto do filósofo alemão. Isso porque afirmar que a “humanidade deve trabalhar continuamente ...” não pode ter o mesmo significado de algo como: as instituições políticas devem estar organizadas de um modo que trabalhem

---

<sup>74</sup> No original: “En este sentido, lo que confiere el valor más alto y el sentido más profundo a la vida no es el incremento en la perfección moral individual, sino la creciente pluralización y diversificación de la vida. La pluralización de la vida alcanzada por los ejemplares más elevados resulta de tanta importancia para Nietzsche no sólo porque refleja una relación libre con el otro sino, también, porque posee un efecto liberador en el otro. La libertad que vincula al yo con el ejemplar más elevado, y no con el ejemplar moralmente superior, es la que aumenta el valor y profundiza el sentido de la vida del individuo”.

continuamente. Isso, para mim, não seria uma possibilidade coerente com uma investigação filosófica. Dito isso, acredito que a intenção de Rawls com esse tipo de assertiva seria a de fazer o mesmo que Nietzsche fez em muitas de suas obras: estabelecer um padrão de visibilidade às suas principais teses defendidas em *Uma Teoria de Justiça* ao refutar um nome conhecido. E nada melhor para afirmar uma nova teoria do que debater com grandes nomes da filosofia. Conclusão esta que Cavell também já havia chegado.

Pode-se sugerir que esta proposta de Rawls do princípio da perfeição é, simplesmente, mais um efeito colateral da concentração de Rawls sobre as instituições sociais do que uma conversa pessoal e individual, de modo que nem a visão completa de Nietzsche, muito menos a de Emerson, é realmente parte da preocupação de Rawls (CAVELL, 1990, p. 102)<sup>75</sup>.

No caso específico da crítica, ao atacar Nietzsche, Rawls acaba fortalecendo a justificativa dada para sua posição original e para o argumento de que os indivíduos devem ter uma liberdade igual em uma sociedade. Mas essa crítica feita à Nietzsche, como parece, não é tão explorada como poderia. Em seu livro, o estadunidense propõe uma situação hipotética na qual todos partiriam da chamada “posição original” através do conceito de “véu da ignorância”, em que nenhuma das pessoas desse grupo de indivíduos que deseja formar uma sociedade saberia a classe social a qual pertence – se são ricos ou pobres –, como da mesma forma desconhecariam se a sociedade em que vão nascer é desenvolvida ou não, a quais etnias pertenceriam ou com quem possuiriam vínculo religioso. Nesse cenário, essas pessoas acabariam sendo levadas a escolher dois princípios de justiça que serviriam como fonte reguladora das instituições primárias da sociedade. O primeiro dos dois princípios de justiça diz que as pessoas possuem direito iguais a liberdade. Já o segundo fala que as desigualdades sociais e econômicas estarão vinculadas a posições de cargos abertos a todos e precisam sempre visar o maior benefício aos membros menos privilegiados da sociedade. Segundo essa argumentação, para qualquer mudança em relação ao princípio da

---

<sup>75</sup> No original: “It might be suggested that this proposed Rawls’s principle of perfection is simply another side effect of the concentration of Rawls about social institutions than a personal and private conversation, so that not the complete picture of Nietzsche, let alone Emerson, is actually part of the concern of Rawls”.

liberdade igual seria necessário criar justificativas vantajosas para todos dentro de um limite razoável. Assim, buscariam consolidar o que Rawls compreende por justiça como equidade. É esse raciocínio que leva Rawls rejeitar de forma veemente o perfeccionismo associado à figura e a obra de Nietzsche. Isso porque entraria em conflito direto com o primeiro princípio da justiça rawlsiano.

Outro detalhe que passou despercebido à Rawls na citação feita da obra de Nietzsche é sobre o recorte existente entre as duas frases distintas no trecho citado. Esse segundo ponto mostra que ao retirar trechos de partes separadas, o teórico da justiça acaba fabricando uma ilusão de que a fala de Nietzsche possui um sentido unitário, já que teria sido extraída da mesma sequência. Isso não é questionado na crítica feita por Cavell ou Conant à obra de Rawls, mas acaba sendo lembrado por Lemm. Acontece que tanto para Cavell quanto para Rawls, as sugestões do que viria a ser o perfeccionismo em Nietzsche (perfeccionismo moral para Cavell e perfeccionismo político para Rawls) funcionam apenas para sintetizar aquilo que o pensador germânico compreende por cultura. Mesmo assim, para Lemm, nenhum dos comentadores acaba considerado de forma suficiente o compromisso fundamental de Nietzsche como um projeto de cultura. Para ela, a cultura não seria algo público ou privado. A cultura é uma

[...] luta pública que gera não apenas a liberdade individual, mas também a liberdade da sociedade. Nesta interpretação, a liberdade individual chega a um indivíduo em virtude de sua capacidade crítica frente à autoridade institucionalizada das normas sociais, morais e políticas de seu tempo (LEMM, 2009, p. 101)<sup>76</sup>.

Tanto Cavell como Rawls acabam deslocando seus argumentos para o meio moral em que estão familiarizados, ou seja, fazem uma discussão quase exclusiva sobre o indivíduo, colocado no papel de indivíduos de exceção. Lemm entende que tanto Rawls quanto Cavell buscam determinar o valor dos indivíduos e para Nietzsche, isto é uma questão em aberto que não pode ser respondida definitivamente. Isso porque essa questão é reconfigurada constantemente por ocasião do

---

<sup>76</sup> No original: “[...] lucha pública que genera no sólo la libertad del individuo, sino también la libertad de la sociedad. En esta interpretación, la libertad individual llega al individuo en virtud de su capacidad crítica frente a la autoridad institucionalizada de las normas sociales, morales y políticas de su tiempo”.

confronto do indivíduo com o desafio da responsabilidade. “Nietzsche considera que não há apenas uma maneira de obter o valor mais elevado e o mais profundo sentido, mas que há um número infinito de formas igualmente valiosas, cuja singularidade é irreduzível” (LEMM, 2009, p. 95)<sup>77</sup>. Logo, os indivíduos de exceção só poderão ser aqueles capazes de fomentar uma cultura, de criar e de manter uma cultura forte e autêntica. Lemm propõe que a política da cultura de Nietzsche deve ser lida de forma aristocrática e, também, de modo democrático. Nietzsche defende o valor de que todos os indivíduos sejam desiguais e se distingam uns dos outros. Mesmo que ao falar “todos os indivíduos” ele denote um aspecto democrático da cultura, sua distinção demonstra um perfil aristocrático, segundo Lemm (LEMM, 2009, p. 97). Assim, para Nietzsche, o conceito de cultura irá pressupor uma natureza anti-institucional que não pode ser maximizada por meio da organização social e política, como Rawls sugere (LEMM, 2007, p. 11).

No entendimento de Lemm, Nietzsche também acabaria entrando em rota de colisão com a visão de Cavell – este entende a vida na cultura como uma vida que se vive para o bem de quem a vive, ou seja, em caráter individual. Isso, porque a cultura aconteceria em outros ambientes e sua crítica se dirige claramente a estas instituições. Ao longo de SE, Nietzsche quer demonstrar a importância que acreditar em uma significação metafísica da cultura teria quando fosse tentar recriar o sistema educacional e, conseqüentemente, a educação, tendo em vista que este seria o ambiente por ele imaginado como o ideal para o desenvolvimento dos sujeitos. Enquanto Rawls e Cavell tentam determinar o valor do indivíduo, Nietzsche conclui como uma questão em aberto que não pode ser respondida de uma vez por todas. Pelo contrário, esta questão é constantemente reconfigurada durante o confronto do indivíduo com o desafio de responsabilidade. Para ela, tanto Cavell quanto Rawls captam equivocadamente a noção nietzschiana de liberdade individual e de responsabilidade. Segundo a interpretação de Lemm, a noção de responsabilidade de Nietzsche é intrinsecamente plural e, portanto, incompatível com a ideia de uma perfeição moral que esteja circunscrita na relação do self consigo mesmo em Cavell (LEMM, 2009, p. 94). Isso, porque como ela explica, a interpretação de Cavell do perfeccionismo moral prevê que o indivíduo se supere somente em relação a si mesmo, não oferecendo nenhuma melhora ao restante da sociedade. Lemm

---

<sup>77</sup> No original: “Nietzsche encuentra que no existe una sola manera de obtener el valor más alto y el sentido más profundo, sino que existe un número infinito de formas igualmente valiosas cuya singularidad es irreductible”.



explica que o conceito de responsabilidade é um valor aristocrático que entra em conflito com a ideia liberal de igualdade de direitos, presente, por exemplo, em Rawls. Seu argumento para sustentar esta tese é de que cada indivíduo assume uma forma única e irreduzível. Por isso, não poderia ser distribuída igualmente como sugere Cavell, em sua defesa de um perfeccionismo moral de Nietzsche. Lemm interpreta a noção de responsabilidade em Nietzsche como algo inerentemente plural e, portanto, incompatível com a ideia de perfeição moral que está circunscrita à relação de si mesmo em Cavell (LEMM, 2009, p. 94). Segundo Lemm, Nietzsche estaria interessado em uma responsabilidade que não fosse de natureza moral ou política. Inicialmente, essa responsabilidade acaba sendo encarada como uma responsabilidade sobre si mesmo – momento em que, para Cavell, é favorável ao individualismo. Lemm demonstra que a liberdade individual em Nietzsche pode ir além do primeiro momento desta responsabilidade sobre si mesmo. Assim, se constituiria como um problema de natureza pública, pois o indivíduo estaria ininterruptamente em contato com outros sujeitos, em um embate que pode ser classificado por meio do sentido grego de agonismo. Esta tese pode ser colocada em evidência devido ao fato de Nietzsche, em SE buscar dar clareza a relação de um indivíduo com o outro, com o aspecto público. E não, como sugere Cavell, com o que é privado e individual. Assim, a interpretação feita por Cavell de que a relação do indivíduo com seu eu superior estaria em jogo, apontando um perfeccionismo de Nietzsche como um problema moral individual, perderia força.

Enquanto a liberdade individual para Cavell é entendida como a diferenciação moral do self com outros “eus” e em Rawls assume a forma de uma igualdade moral, Lemm argumenta que a noção de liberdade individual também se constitui como uma noção aristocrática que não pode ser equiparada a ideia de liberdade individual distribuída de forma igualitária. Segundo Lemm,

[...] a liberdade individual, de acordo com Nietzsche, se dá por meio da prática de uma política agonística de responsabilidade e, portanto, excede a realização da justiça por meio do autoaperfeiçoamento moral individual (Cavell) e a realização mediante a constituição de uma “estrutura básica” justa da sociedade (Rawls) (LEMM, 2009, p. 101)<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> No original: “[...] la libertad individual, de acuerdo a Nietzsche, tiene lugar a través de la práctica de una política agonística de la responsabilidad y, por ello, excede a la realización de la

Nietzsche considera que não há uma única maneira de obter o valor mais alto e mais profundo sentido, mas há um número infinito de formas igualmente valiosas cuja singularidade é irreduzível. Para Nietzsche, sustenta Lemm, os filósofos e artistas seriam as máximas personificações dos indivíduos de exceção, aqueles que poderiam fazer com que a natureza saltasse em direção à perfeição. Assim, alcançariam a capacidade que possuem em viver dentro de suas próprias regras ao expressarem em si a perfeição mais elevada da natureza. Como escreve Nietzsche:

A crença em um significado metafísico da cultura não seria definitivamente tão terrível, pois talvez se possa retirar dela algumas conclusões para a educação e o sistema escolar. Faria falta nos dias atuais uma reflexão, para dizer a verdade, que objetivasse romper com o foco das instituições de ensino atuais e conceber outras completamente distintas e dotadas de outra organização, que talvez já a segunda ou terceira geração posterior à nossa perceba como necessárias. Os esforços dos atuais educadores do ensino superior apontam ao erudito, ao funcionário do Estado, aos negociantes, ao filisteu da cultura, ou, por fim, a um ser composto de todos esses elementos. Estas instituições a inventar teriam, certamente, uma tarefa muito difícil, mas talvez não tão difícil em si, uma vez que seria mais natural e nessa medida, soaria mais fácil: pois pode haver algo mais difícil do que domar um jovem tal como se faz hoje, ou seja, contra a própria natureza, para convertê-lo em um erudito? A dificuldade enfrentada radicaria, contudo, no homem que necessita esquecer o que sabe para fixar-se em um novo fim (NIETZSCHE, SE, p.94-95).

Além disso, novamente retornando a passagem de SE, no momento em que Nietzsche diz: “a humanidade deve trabalhar continuamente na produção dos grandes homens singulares – nisso e nada mais consiste sua tarefa”, nem Cavell e nem Rawls percebem que a expressão, no texto

---

justicia por medio del auto-perfeccionamiento moral individual (Cavell) sea a la realización mediante la constitución de una ‘estructura básica’ justa de la sociedad (Rawls)”.

original, está entre aspas. Ou seja, não há como saber ao certo, se Nietzsche está pretendendo apenas enfatizar aquele trecho ressaltando-o do corpo de texto ou se está citando alguém sem especificar exatamente quem. Independente de qual tenha sido a intenção de Nietzsche, tanto Cavell quanto Rawls apontam suas investigações para um caminho que deixa de lado esse detalhe. Por tabela, isso acaba conferindo uma veracidade a afirmação de que o trecho se trata mesmo de uma afirmação feita pelo autor. Na segunda parte da citação, Nietzsche conclui: “pois a questão é a seguinte: como pode a tua vida, a vida individual, assumir o valor mais elevado e a significação mais profunda? Apenas vivendo para o bem dos mais raros e valiosos exemplares”. Para Lemm, esse trecho é uma reformulação e uma reafirmação do que Nietzsche havia afirmado anteriormente. Segundo ela, o filósofo apenas tentava jogar mais luz sobre sua concepção de cultura.

Lemm também não concorda com a interpretação feita por Cavell que apresenta Nietzsche como um perfeccionista moral sem levar em conta que a cultura tem um significado político agonístico, como uma luta pública que irá se estabelecer entre a sociedade e o indivíduo. Esta disputa sempre acabará refletindo uma preocupação com o futuro. Isso, porque o objetivo da cultura é criticar certas formas institucionalizadas da vida social e política para eventualmente, superá-las e promover outras formas mais livres de vida, tanto no nível do indivíduo quanto no nível social e político (LEMM, 2007, p. 14). Na interpretação de Lemm, o termo “luta pela cultura” é, para Nietzsche, outro nome possível para esta abertura do indivíduo à alteridade. A teórica também acredita na questão feita por Nietzsche sobre a alternativa de que a vida individual receberia o valor mais alto e que isso não representaria uma pergunta moral do gênero “o que devo fazer” ou “como devo viver”. Cavell não acredita que a cultura pode ser maximizada através de instituições políticas e sociais, como Rawls imagina que a filosofia nietzschiana prega, já que uma cultura acaba sendo oposta a qualquer tipo de institucionalização. Ao contrário, Cavell reforça a ideia de que uma concepção nietzschiana da vida na cultura possui uma relação direta com o próprio indivíduo, além de ter uma implicação moral. Logo, uma vida vivida em benefício próprio, levando em conta o próprio bem, o que acaba gerando a conclusão de Cavell de que a capacidade moral será distribuída de forma igualitária para o autoaperfeiçoamento. Lemm irá fazer uma argumentação em sentido contrário:

Além disso, valor e significado não se originam no indivíduo ou dizem respeito ao indivíduo, como na

interpretação de Cavell da autoperfeição como esforço moral do indivíduo por um eu superior dentro do self. Ao invés disso, o retorno do valor e do significado para o indivíduo depende de uma abertura essencial do indivíduo para com o outro. Em Nietzsche, um nome para essa abertura, essa exposição do eu para o outro como radicalmente outro é a responsabilidade. A responsabilidade de cada indivíduo expressa sua forma única de responder a uma chamada dirigida exclusivamente a essa pessoa. É a abertura do indivíduo para a chamada de responsabilidade que confere à vida individual a possibilidade de aumentar o seu valor e aprofundar o seu significado (LEMM, 2007, p. 12)<sup>79</sup>.

Por sua vez o conceito de cultura de Nietzsche, como Cavell interpreta, é individualista e privado, desconsiderando o significado do que vem a ser cultura como ação a partir de um mundo compartilhado com outros. É no estágio mais relevante da cultura que essa ação se passa. Ou seja, ela acontece na luta pela cultura, na luta contra tudo que há e que impede o surgimento do gênio. A razão para isso é que Cavell leva em conta apenas a primeira consagração da cultura sugerida por Nietzsche e descrita em SE. Já para o filósofo alemão, isso é uma fase que possui dois momentos. Ter compreensão da importância da cultura e da tarefa repassada por ela para os indivíduos que compreendem sua necessidade não teria sentido pleno para Nietzsche ao menos que isso agisse posteriormente a seu favor. O questionamento de Nietzsche do valor e do significado da vida individual é historicamente situado. Assim, a busca do self pelo seu eu superior é inseparável de uma consideração prematura do seu tempo (LEMM, 2007, p. 12). A luta em prol da cultura de alguns indivíduos contra os poderes, costumes e influências que não admitam a importância de se viabilizar o desenvolvimento do gênio é algo que só ocorre com aqueles que já possuem um modelo moral, um exemplo, que junto de si, carrega a responsabilidade de fazer com que o indivíduo

---

<sup>79</sup> No original: "Furthermore, value and significance do not originate in the individual or pertain to the individual, as in Cavell's interpretation of self-perfection as the individual's moral striving for a higher self within the self. Instead, the return of value and of significance to the individual depends on an essential openness of the individual to the other. In Nietzsche, one name for this openness, this exposure of the self to the other as radically other, is responsibility. Each individual's responsibility reflects his or her unique way of responding to a call addressed uniquely to that person. It is the individual's openness to the call of responsibility that confers on the individual life the possibility of augmenting its value and deepening its significance".

busque constantemente a superação através de uma luta agonística. Como Lopes explica:

Nietzsche está interessado em repensar o conceito de formação (*Bildung*) com base num conceito de cultura avesso à ideia de erudição como fim último. A isso ele contrapõe a tese de que o fim último de todos os esforços da cultura é a produção do gênio. Este é entendido como um indivíduo de exceção, que se destaca de sua época e faz avançar a cultura, concebida como uma transfiguração da natureza (LOPES, 2006, p. 131).

Essa colocação de Lopes pode ser útil para dar uma direção que faça ser retomado o debate que posiciona Nietzsche como um perfeccionista. Essa noção de cultura, desenvolvida por Nietzsche como uma alteração na forma de agir com a natureza, acaba sendo a responsável por dar um detalhe interessante sobre como o filósofo alemão acaba posicionando suas ideias em SE. Seguindo a premissa de Lemm, é possível enxergar uma hierarquia que os conceitos de Nietzsche seguem. Esta seria uma hierarquia que colocaria o compromisso com a contínua autossuperação da natureza acima do compromisso com a criação e desenvolvimento dos gênios. Nesse caso, os gênios teriam como missão tentar que a natureza avance. Lemm, aliás, argumenta também que o desenvolvimento dos gênios, desses indivíduos de exceção, que seriam o objetivo da cultura, avançaria continuamente na luta agonística contra os adversários da cultura – embora a autora não mencione, as lutas agonísticas são travadas entre todos, logo também haveria disputas entre os próprios indivíduos de exceção. E isso não ocorreria através de um perfeccionismo político, como colocado por John Rawls, pois para ela a cultura é anti-institucional<sup>80</sup>. Da mesma forma, não aconteceria por meio do perfeccionismo moral emersoniano de Cavell, que entende a cultura como uma agonística que supera o compromisso individual com a moral da autossuperação, porque a cultura é essencialmente uma disputa que pressupõe não só uma pluralidade de agentes, mas também uma pluralidade de relações a favor e contra nas quais esses agentes estão envolvidos.

---

<sup>80</sup> Lemm ignora passagens em que Nietzsche valoriza as instituições e acusa os modernos de não terem mais as virtudes necessárias para criar instituições duráveis. Como esta, já citada anteriormente: “As instituições liberais deixam de ser liberais logo que são alcançadas: não há, depois, nada tão radicalmente prejudicial à liberdade” (NIETZSCHE, CI, *Incursoes de um Extemporâneo*, 38).

Nietzsche o aborda por meio de uma concepção de cultura que é ela mesma concebida como completamente pública e política. No entanto, se o “perfeccionismo” significa um discurso em que o valor mais elevado é o processo de autoaperfeiçoamento, então Nietzsche não é um perfeccionista (LEMM, 2007, p. 14)<sup>81</sup>.

É possível ainda argumentar contra Rawls, que Nietzsche não se encaixa nos moldes de perfeccionismo político que ele o coloca<sup>82</sup>, ao menos não em SE – obra citada pelo norte-americano –, embora em textos posteriores, existam passagens que lidas sem o contexto necessário possam ser entendidas como de um perfeccionismo político. Exemplos podem ser encontrados em todos os textos que tratam da “grande política”. O compromisso de Nietzsche se encontra com a humanidade e não com a sociedade, ou seja, ele quer o desenvolvimento dos indivíduos, sem se importar necessariamente em manter um determinado tipo de sociedade. O filósofo alemão não tem em mente uma busca pelo bem-estar social e o bem-estar individual não é sua maior preocupação. Ele entende que o bem-estar representa um sintoma de decadência, pois ao colocar a dor e o prazer em primeiro lugar o indivíduo já se trata de um decadente<sup>83</sup>. Isso porque um indivíduo com vontade de ascensão não

---

<sup>81</sup> No original: “Nietzsche addresses it through a conception of culture that is itself conceived as thoroughly public and political. However, if “perfectionism” means a discourse where the highest value is the process of self-perfection of oneself, then Nietzsche is not a perfectionist”.

<sup>82</sup> É possível até levantar uma hipótese que mereceria um estudo separado: seria John Rawls também um perfeccionista? Embora se coloque claramente contra qualquer tipo de perfeccionismo, ele almeja um objetivo claro: o mesmo grau de liberdade extensivo a todos os homens. Isso não deixa de ser um objetivo específico, uma busca por uma espécie de perfeição que hoje não existe. Me pergunto assim, seria Rawls um antiperfeccionista que ao atacar a busca pela perfeição pleiteia um perfeccionismo político teleológico? Parece que existem indícios para defender esta posição.

<sup>83</sup> “O prazer no costume - Um importante gênero de prazer, e com isso importante fonte de moralidade, tem origem no hábito. Fazemos o habitual mais facilmente, melhor, e por isso de mais bom grado; sentimos prazer nisso, e sabemos por experiência que o habitual foi comprovado, e portanto é útil; um costume com o qual podemos viver demonstrou ser salutar, proveitoso, ao contrário de todas as novas tentativas não comprovadas. O costume é, assim, a união do útil ao agradável, e além disso não pede reflexão. Sempre que pode exercer coação, o homem a exerce para impor e introduzir seus costumes, pois para ele são comprovada sabedoria de vida. Do mesmo modo, uma comunidade de indivíduos força todos eles a adotar o mesmo costume. Eis a conclusão errada: porque nos sentimos bem com um costume, ou ao menos levamos nossa vida com ele, esse costume é necessário, pois vale como a única possibilidade na qual nos sentimos bem; o bem estar da vida apreço vir apenas dele. Essa concepção do habitual como condição da existência é aplicada aos mínimos detalhes do costume: como a percepção da causalidade real é muito escassa entre os povos e as culturas de nível pouco elevado, um medo

pensaria de tal forma, já que teria uma tarefa a cumprir. Além de sintoma de decadência, a moral hedonista que coloca o bem-estar em primeiro lugar impede o surgimento de indivíduos criativos e de exceção, pois para criar se sofre muito e esse sofrimento também pode estimular a criação. O problema com a moderna moral hedonista é que ela tenderia a criar uma sociedade de últimos homens.

Assim, em SE, o que Nietzsche mostra, é que embora exista uma preocupação com o aspecto individual e particular com aqueles indivíduos de exceção, esse incômodo reflete um pedido, um apelo que está a favor da humanidade. Apelo este que acontece por causa da relação com o outro. É esse o raciocínio que segue esse trecho da seção seis de SE:

Quão resolutamente oporíamos a mais forte resistência aos prejuízos adquiridos sobre a finalidade da sociedade! Em verdade, nada seria mais fácil do que compreender que o objetivo de sua evolução se encontra ali onde uma espécie tenha alcançado seu limite e começa agora sua transmutação a outra espécie superior, e não, certamente ao bem-estar da massa e seus exemplares ou àqueles exemplares que de um ponto de vista estritamente temporal são os últimos. Este propósito parece ter se cumprido em algumas existências dispersas e casuais que, aqui e ali, cobram vida em circunstâncias favoráveis. E ainda mais difícil resultaria a compreensão da exigência de que a humanidade busque e produza, precisamente pelo fato de poder ascender à consciência de seu fim, as condições favoráveis e necessárias para o surgimento daqueles grandes homens chamados a redimi-la e liberá-la (NIETZSCHE, SE, p.76).

No instante em que Nietzsche propõe que “a humanidade busque e produza [...] as condições favoráveis e necessárias para o surgimento daqueles grandes homens chamados a redimi-la e liberá-la”, ele torna

---

supersticioso cuida para que todos sigam o mesmo caminho; e até quando o costume é difícil, duro, pesado, ele é conservado por sua utilidade aparentemente superior. Não sabem que o mesmo grau de bem-estar pode existir com outros costumes, e que mesmo graus superiores podem ser alcançados. Mas certamente notam que todos os costumes, inclusive os mais duros, tornam-se mais agradáveis e mais brandos com o tempo, e que também o mais severo modo de vida pode ser tornar hábito e com isso um prazer” (NIETZSCHE, HDH, 97).

evidente toda sua preocupação. Isso, como mostram Cavell e Lemm, revela que há possibilidade para o perfeccionismo de Nietzsche se tornar passível de contribuir seja em importância como também em valor para uma vida democrática liberal. A diferença está em que tipo de vida democrática – Cavell propõe numa democracia liberal igualitária, enquanto Lemm aponta para um agonismo que não envolve, necessariamente, o liberalismo. Esse apelo a uma política democrática da cultura parece apontar para um ponto em que todos os indivíduos podem se colocar no caminho da busca pela excelência, pela perfeição. Assim, o perfeccionismo presente no pensamento de Nietzsche, tanto da ótica de Cavell quanto na de Lemm, poderia ir ao encontro às políticas democráticas. Olhando novamente para Cavell e a interpretação que este possui de Nietzsche como um perfeccionista moral, há uma dificuldade que Cavell não consegue superar: a ideia de que a busca pela perfeição a nível individual irá pressupor que se alcance um estágio final, um estágio de completude do indivíduo. Enquanto, sabemos, para Nietzsche o self está em um constante vir a ser, em um eterno devir.

Nesse ponto, faz mais sentido acreditar que o perfeccionismo não possui nem as consequências e interpretações de Rawls e nem o entendimento das propostas feitas por Cavell. Sobraria assim uma concepção de que a natureza almeja por perfeição (pelo menos no que diz respeito a SE). O elitismo que existe em Nietzsche não terá as consequências anunciadas por Rawls. Não há implicações na configuração do Estado e não há instituições baseadas na exclusão, privilegiando uns poucos indivíduos de exceção. Para Rawls, uma sociedade só é boa quando suas instituições básicas são erguidas de modo igualitário, dentro de um princípio de igualdade. Mas só porque uma sociedade almeja indivíduos de exceção, aqueles que levam a natureza a outro patamar, isso não quer dizer que as instituições devam ser estruturadas de forma a beneficiá-los. Por outro lado, não há problema em enxergar a natureza como um organismo de perpétua superação. A superação é exatamente o objetivo do perfeccionismo de Nietzsche. Durante a segunda consagração da cultura, Nietzsche reflete sobre esse momento através da relação agonística que existe entre o tempo, as leis, os costumes e as crenças de uma época. Isso, por si só, já pressupõe um contato com o outro, já que não se trata de um embate em que se visa exclusivamente o próprio proveito. Da mesma forma, instituições, crenças, costumes ou leis não terão sentido se forem concebidas em uma esfera particular. Ir em direção da cultura favorece o surgimento dos indivíduos de exceção e isso para Nietzsche é um avançar da natureza em



direção a sua evolução e, consequentemente, a contínua busca pela perfeição.

Assim, é possível afirmar que havendo um perfeccionismo em Nietzsche, este se encontra no modo como o filósofo percebe a natureza. Levando em conta esta tese, só faz sentido afirmar que a principal preocupação de Nietzsche está nos limites da humanidade, pois a evolução que passariam os indivíduos de exceção acabaria respingando em todos os humanos – levando em conta que a natureza não faz escolhas por esse ou por aquele grupo. Por isso, Lemm defende que Nietzsche também usa o termo gênio para se referir a algo além do eu individual, que vem com o self e com a responsabilidade (LEMM, 2009, p. 96). Esse pensamento vai na contramão da interpretação de Cavell, já que os exemplares a qual Nietzsche se refere encontram-se personificados no outro e não em um ser superior reprimido dentro do próprio indivíduo. Esse eu exterior, esse outro, teria um papel fundamental na imagem do filósofo como um educador, que é como Lemm imagina a perspectiva de Nietzsche sobre Schopenhauer. Esse tipo de perfeccionismo teria como objetivo “superar uma forma de vida social e política determinada e gerar variações e alterações para enobrecer formas mais livres da vida por vir” (LEMM, 2009, p. 101). Assim, seria neste papel que a cultura política agregaria valor e significado para a vida das pessoas que vivem em uma democracia.

A posição de Lemm vem sendo reforçada por Jeffrey Church (2015). O teórico entende, assim como Lemm, que tanto as leituras que colocam Nietzsche como um perfeccionista aristocrático como aquelas que o alçam como um perfeccionista democrático estão parcialmente equivocadas. Ele acredita que as duas visões “são unilaterais” (CHURCH, 2015, p. 248). Sua alegação é de que nenhuma delas teria compreendido com exatidão o significado da perfeição para Nietzsche. O diferencial da interpretação de Church em relação as outras leituras sobre o perfeccionismo estão no fato do autor fugir da análise de SE. Sua interpretação, que também alcança um resultado semelhante ao de Lemm, se concentra na leitura e na interpretação do ensaio *O Estado Grego*, que compõe o livro *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos*. Segundo Church:

Nietzsche defende uma visão mais nobre da cultura para o mundo moderno. No entanto, ele não defende a escravidão e a política aristocrática como mecanismos para alcançar essa cultura na idade moderna, uma vez que estas eram adequadas

somente à cultura grega. Em vez disso, ele sugere que pode haver outros meios institucionais para fomentar essa visão mais nobre no mundo moderno (CHURCH, 2015, p. 249)<sup>84</sup>.

Para reforçar essa ideia de que Nietzsche não defende um perfeccionismo aristocrático, Church apresenta três argumentos: 1) as críticas de Nietzsche são direcionadas aos ideais democráticos liberais que visam a igualdade e não as instituições liberais; 2) a “vergonha” sentida pelos gregos, segundo Nietzsche, da escravidão; e 3) as alternativas funcionais apresentadas à escravidão. Para provar o primeiro ponto, ele mostra que Nietzsche critica as ideias liberais, os quais associa ao iluminismo francês e a revolução. Como Quentin Taylor, citado por Church, afirma: “Nietzsche não está negando que é necessário e razoável que seja concedido aos homens certos ‘direitos’ e proteções. Ao contrário, ele está desafiando o dogma liberal de que todos os homens são criados iguais” (TAYLOR apud CHURCH, 2015, p. 251)<sup>85</sup>. Church explica que Nietzsche deseja que os indivíduos abandonem alguns ideais do liberalismo, como a busca pela igualdade. Prosseguindo, Church argumenta que o segundo e o terceiro ponto estão entrelaçados. Ele se posiciona contrariamente aqueles que afirmam um Nietzsche atrelado a defesa da escravidão. Segundo sua interpretação, para Nietzsche, os gregos antigos viam a escravidão como uma necessidade<sup>86</sup>. Necessidade essa que causou vergonha pelo resultado causado. Para Church, as passagens em que Nietzsche trata da escravidão seriam uma forma do filósofo mostrar que naquela época o fato foi algo aceito pela sociedade grega e que isso não deveria ser feito agora. Mesmo assim, ele enfatiza que isso não impede os indivíduos de se dedicarem a outros sujeitos caso queiram, desde que mantenham seus direitos legais. Segundo Church, tal leitura é suportada pela definição expansiva de Nietzsche a um escravo, que é qualquer pessoa que dedica sua vida à “luta pela existência”

---

<sup>84</sup> No original: “Nietzsche advocates a nobler view of culture for the modern world. However, he does not advocate slavery and aristocratic politics as mechanisms to achieve this culture in the modern age, since these were appropriate only in the Greek culture. Rather, he suggests that there may be other institutional means to foster this nobler view in the modern world”.

<sup>85</sup> No original: “Nietzsche is not denying that it is necessary and reasonable to be granted to certain men ‘rights’ and protections. Rather, it is challenging the liberal dogma that all men are created equal”.

<sup>86</sup> Segundo Church, Nietzsche estava descrevendo a relação entre escravidão e o surgimento da alta cultura, que só foi possível porque uma parte dos indivíduos ficou liberada do trabalho. O necessário é estar liberado do trabalho e se isso puder ser conseguido por outros meios que não a escravidão, então a escravidão não seria mais necessária para a cultura.

(CHURCH, 2015, p. 254-255). Outro contraponto a interpretação do que representa escravo para Nietzsche, Church lembra que o filósofo já previa os trabalhadores assalariados modernos como uma classe de escravos. Para o filósofo de Röcken, existia uma forma generalizada de escravidão social e econômica na idade moderna (CHURCH, 2015, p. 255).

Assim como Lemm, Church defende o entendimento de que há um perfeccionismo agonístico no pensamento de Nietzsche. Para ele, o filósofo alemão ao defender a elevação dos indivíduos não está defendendo que uma maioria se sacrifique em prol de uma minoria. Ele defende que Nietzsche desenvolve um mecanismo diferente para a transformação moral dos indivíduos, que é pouco compreendido e por isso gera tamanha divergência. “Em vez de coagir indivíduos, Nietzsche recorre ao poder da vergonha que excelentes indivíduos podem despertar na maioria” (CHURCH, 2015, p. 257)<sup>87</sup>. Church argumenta que antes de SE, Nietzsche já fazia essa defesa em EG, quando observa que quando os gregos testemunhavam outros seres sendo submetidos a servirem de “escada” para indivíduos superiores eles sentiam vergonha disso. Dessa forma, Church defende, enfim, que ao invés da coerção, Nietzsche utilizaria a vergonha para causar uma renovação cultural. O teórico defende uma interpretação de que Nietzsche estava desenvolvendo meios não coercitivos para incentivar a cultura, ou seja, encorajamento por meio de uma reforma da educação que ele pretendia realizar nas teorias psicológicas morais, desenvolvidas mais plenamente em SE (CHURCH, 2015, p. 258).

### 3.4 O perfeccionismo agonístico como elemento para uma nova democracia liberal

Rawls, ao realizar sua crítica ao que ele entendeu como um perfeccionismo político no pensamento de Nietzsche, tentou ratificar a impossibilidade da utilização do autor para a democracia liberal igualitária. Cavell buscou desfazer essa condição ao apresentar elementos que demonstravam uma interpretação equivocada do teórico da justiça e que seu trabalho poderia ser utilizado para pensar o liberalismo democrático. Mesmo assim, investiu numa abordagem em que o perfeccionismo de Nietzsche seria moral e focado prioritariamente no desenvolvimento individual. Após essa segunda abordagem, uma terceira via apontou que uma disputa na cultura resultaria no desenvolvimento dos

---

<sup>87</sup> No original: “Rather than coercing individuals, Nietzsche draws on the power of shame that excellent individuals can arouse in the majority”.

indivíduos e da sociedade, regatando elementos agonísticos na obra de Nietzsche. Um agon perfeccionista que comentadores como Paul Patton ratificam como sendo compatível com o liberalismo democrático.

Nietzsche é, portanto, contrário à perfeição do Estado como uma instituição prudencial, mas não ao ideal liberal de uma sociedade democrática de indivíduos autônomos e autodeterminados. Nada em seu compromisso com a grande política o impede de reconhecer o valor do direito democrático básico de autodeterminação de todos os cidadãos, incluindo os destinados à perfeição da espécie (PATTON, 2014, p. 108)<sup>88</sup>.

Assim, se Lemm e Church pouco avançaram efetivamente em como o agonismo impulsiona a autossuperação dos indivíduos, quem fez isso mais detidamente foram David Owen (1995; 2002; 2013), Lawrence J. Hatab (1995; 2002) e Herman Siemens (2002; 2008; 2009). Ao formular uma concepção de um perfeccionismo agonístico, Owen de um lado demonstra a preocupação que Nietzsche possuía com o “movimento democrático de nossos tempos” (OWEN, 2002, p. 113), sem que isso se impusesse como uma crítica efetiva ao sistema democrático, o que faz o autor, consequentemente, ser taxado como antidemocrático. Por sua vez, Hatab interpreta que Nietzsche realmente tinha traços de anti-igualitarismo, mas sua posição seria contra um igualitarismo que não pode ser colocado como a condição *sine qua non* da política democrática, pois sua crítica era voltada ao fato de que a democracia apresentava uma tendência para exprimir uma vontade de igualdade, responsável por nivelar os indivíduos por baixo e, com isso, promover a conformidade. Hatab defende que é justo tratar as pessoas de forma desigual em determinados contextos. Da mesma forma, defende a possibilidade de ser democrático dando oportunidade para que todos possam se provar e possam buscar a excelência. Assim, tanto Hatab quanto Owen seguem outros comentadores defensores de uma interpretação que Nietzsche possui um perfeccionismo não teleológico. Esse perfeccionismo consiste em acordar (através da prática contínua) de uma posição em relação a nós

---

<sup>88</sup> No original: “Nietzsche is therefore opposed to the perfection of the state as a prudential institution, but not to the liberal ideal of a democratic society of autonomous and self-determining individuals. Nothing in his commitment to grand politics prevents him from recognizing the value of the basic democratic right of selfdetermination for all citizens, including those focused on species perfection”.

mesmos como seres que nos desafiamos (OWEN, 2013, p. 78). Segundo Owen, uma das críticas que Nietzsche destina ao tipo de igualdade associado normalmente a democracia é o fato dela acabar diminuindo as possibilidades de autossuperação do indivíduo. Assim, Owen também se coloca contrário aos autores, como Rawls, que classificam Nietzsche como anti-igualitário. Como Owen aponta, a preocupação de Nietzsche com a igualdade niveladora está em consonância com os pontos de vista de teóricos perfeccionistas da democracia, como Emerson e Mill, antecipando e respondendo preocupações e críticas da democracia do bem-estar. Como forma de evitar esse conformismo e nivelamento por baixo dos indivíduos, Nietzsche apresentava propostas, entendidas hoje, como perfeccionistas, de contínuo melhoramento do indivíduo. Hatab, em *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics* (1995), é outro teórico a apresentar a defesa contra quem chama a filosofia nietzschiana de antidemocrática a partir da distinção de Nietzsche da moral do mestre (que expressa a vontade ativa para poder) e a moral dos escravos (que exprime a vontade reativa ao poder). Nietzsche desmascara valores que são aparentemente ativos da sociedade, como a universalidade, a igualdade, a harmonia, o conforto e a proteção. Elementos que são motivados por atitudes reativas, como o medo do perigo e da diferença, o ódio do sofrimento, o ressentimento e a vingança contra a excelência e o poder. Hatab defende que a meta prioritária de Nietzsche é a deslegitimação do discurso da igualdade libertária que, como a moral dos escravos, se apresenta como positiva, mas acaba sendo uma negação reativa, responsável por um nivelamento das diferenças, ofendendo constantemente a afirmação de Nietzsche das distinções e exigindo uma demarcação contra o Outro (HATAB, 1995, p. 29). Uma das reivindicações de Hatab é de que um sentido “substantivo” da igualdade (por exemplo, uma natureza humana comum) não deve ser necessária para justificar a democracia como prática política. Por isso, ele argumenta que o uso da retórica igualitária na teoria política deve ser revisto para permitir espaço para as diferenças, para a excelência e para a prática democrática. O norte-americano afirma que os indivíduos não são considerados iguais de modo algum. Para ele, na prática, a democracia é fluída o suficiente para aceitar um certo tipo de elitismo cultural desde que tenha junto, embutido, um modo de se proteger da tirania, que nesse caso seria através do seu sistema meritocrático e agonístico, elemento responsável por policiar contra a exclusão e pela manutenção de regras de “fair play”. Como Hatab argumenta, Nietzsche quer “desafiar a retórica igualitária, minar o ressentimento e a mediocridade e incentivar a retórica

da excelência – ao mesmo tempo, no entanto, em que se afirma e se sustenta uma política democrática” (HATAB, 1995, p. 110)<sup>89</sup>.

Owen também entende que o pensamento de Nietzsche é compatível e semelhante com o apresentado pelos teóricos perfeccionistas da democracia. O autor enfatiza o fato da defesa de uma postura perfeccionista do pensamento nietzschiano possa ser defendida através do *agon*, como imaginado, mas não desenvolvido plenamente por Lemm. Nietzsche entende que os indivíduos e as instituições necessitam do *agon* para alcançar uma vida mais produtiva: “sem inveja, ciúme e ambição de disputa, tanto a cidade grega como o homem grego degeneram” (NIETZSCHE, DH, p. 31). O perfeccionismo agonístico funcionaria como uma contestação perpétua das instituições e dos valores fundamentais de uma comunidade política. Não haveria um final e nem um vencedor. O *agon*, surge na filosofia nietzschiana, em um pequeno ensaio chamado *A Disputa de Homero* (DH), parte do livro *Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos*. Para Nietzsche, a antiguidade grega era um meio para se alcançar a compreensão sobre nós mesmos, para que pudéssemos nos julgar e nos superar. Assim, um dos aspectos que teria despertado mais a atenção de Nietzsche na cultura grega antiga foi o espírito de competição, seja ele no campo político, artístico ou atlético. “A luta é cura, salvação; a crueldade do vencedor é o maior júbilo da vida” (NIETZSCHE, DH, p. 27). É por isso que para Hatab, a filosofia de Nietzsche demonstra que qualquer desenvolvimento da cultura requer desconforto, resistência e superação - uma competição que envolve um Outro<sup>90</sup>. O ideal ascético é precisamente o desejo de escapar a dificuldade de incorporar o Outro – como Outro – em sua área de atuação (HATAB, 1995, p 48). Em sua genealogia, Nietzsche mostra que cada perspectiva precisa de um Outro como um correlato agonístico e que a cumplicidade com os elementos de um Outro é inerente em cada perspectiva. Hatab acredita que o self é formado dentro e através de relações agonísticas. Assim, um caminho em direção a um Outro acaba se constituindo como um caminho em direção a abertura de si mesmo (HATAB, 1995, p. 49). Hatab argumenta que a prática democrática defende valores semelhantes. Juízos políticos não são predestinados ou ditados; vencedores são peneirados dos perdedores através de uma competição de discursos; eleições democráticas estabelecem as condições de controle temporário e

---

<sup>89</sup> No original: “challenge egalitarian rhetoric, undermine resentment and mediocrity, and encourage of rhetoric of excellence – all the while, however, affirming and sustaining a democratic politics”.

<sup>90</sup> Como Nietzsche escreve, em uma nota no seu *Nachlass*, o *agon* é “vontade de poder, que pode se manifestar apenas contra resistências; ela busca aquilo que resiste a ela” (KSA 12, p.424).

a subordinação da população, medida que pode ser alterada por causa da sucessão de competições políticas periódicas. Assim, se lembrarmos que o conceito de poder de Nietzsche não é de forma alguma limitado à força física, podemos ler algo como uma vontade de potência na democracia (HATAB, 1995, p. 63).

Em DH, o argumento central é de que os gregos inventaram o agon a fim de redirecionar sua violência e seus instintos destruidores para atividades que fossem culturalmente produtivas. Assim, Nietzsche associa a origem do agon a da “boa”<sup>91</sup> Eris de Hesíodo (conflito), a deusa que inspira os sujeitos a uma ambição saudável de tentar superar os outros, elevando-se acima deles através da competição. “Porque ninguém deve ser o melhor? Porque com isso a disputa teria de se esgotar e o fundamento eterno da vida da cidade helênica estaria a perigo” (NIETZSCHE, DH, p. 29). Antes dessa alternativa do agon como uma saída para a luta criativa, os gregos conheciam apenas a Eris “má” – que tinha sede de aniquilação e procurava destruir seus adversários através de qualquer meio possível. Hatab, ao tratar do perfeccionismo nietzschiano agonístico, explica:

Excelência é uma forma de diferença que implica graduações e juízos relativos a performances superiores e inferiores, melhores e piores. [...] Ele [Nietzsche] estava interessado em fomentar indivíduos excepcionais e realizações elevadas. [...] é importante, a meu ver, sustentar um sentido de excelência que é vital tanto para as políticas democráticas quanto para a produção cultural. Excelência e democracia são compatíveis, desde que a excelência seja entendida num sentido contextual e performativo, em vez de um sentimento substantivo de superioridade permanente, pervasiva ou essencial (HATAB, 2002, p. 139)<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> “Esta desperta até o indolente para o trabalho:/ pois um sente desejo de trabalho tendo visto/ o outro rico apressado em plantar, semear e a/ casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado/ atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é:/ o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro/ o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo (HESÍODO, Os Trabalhos e os Dias, vs. 20-26).

<sup>92</sup> No original: “Excellence is a form of difference that implies gradations and judgments concerning superior and inferior, better and worse performances. He [Nietzsche] was interested in fostering special individuals and high achievements. [...] important, in my view, to sustain a sense of excellence that is vital for both democratic politics and cultural production. Excellence and democracy are compatible as long as excellence is understood in a contextual and

Já para Herman Siemens (2002), no agon, a tirania é controlada por uma igualdade ou por um equilíbrio das forças tirânicas. Isso é, portanto, uma posição medial nas relações de conflito em que a medida deve ser procurada. Segundo ele: “Ao explorar o agon, o objetivo de Nietzsche é mostrar que as próprias condições para ‘libertar o indivíduo’ também geram a medida necessária para o bem-estar geral” (SIEMENS, 2002, p. 100-101)<sup>93</sup>. É útil salientar que o agon grego, imaginado por Nietzsche, existe no plural, como ele deixa a entender na seguinte passagem:

[...] ao correr, jogar ou cantar nas competições, o jovem pensava no bem de sua cidade natal; era a fama desta que ele queria redobrar na sua própria; consagrava os deuses de sua cidade-estado as coroas que o juiz punha honrosamente em sua cabeça (NIETZSCHE, DH, p. 30).

Posição defendida por Hatab, para quem a contestação e a competição podem ser vistas como fundamentais para o autodesenvolvimento e como um fenômeno intrinsecamente social (HATAB, 2002, p. 135). Como ele argumenta, a ênfase na busca pela autossuperação do indivíduo através do agon apresenta vantagens importantes para a filosofia política contemporânea. Para Hatab, forças da lei não precisam ser vistas como alheias ao self, mas como modulações de uma matriz onipresente de forças dentro das quais os seres humanos possam localizar esferas relativas de liberdade (HATAB, 2002, p. 139). Assim, uma concepção agonística da atividade política não precisa ser tomada como uma corrupção ou uma degradação de uma ordem idealizada de princípios políticos ou de virtudes sociais. Logo, a tirania não será evitada pela harmonia e pelo conformismo, mas pela multiplicação do número de centros de poder em um governo e pela afirmação da sua concorrência através da autoafirmação e da desconfiança mútua (HATAB, 2002, p. 140).

Para Owen, Nietzsche vê a modificação das normas de qualquer prática como uma atividade agonística da liberdade, como uma forma de autossuperação. Já Siemens esclarece que a comunidade agonial de Nietzsche se caracteriza pela ausência de quaisquer regras ou de normas

---

performative sense, rather than a substantive sense of permanent, pervasive, or essential superiority”.

<sup>93</sup> No original: “In exploring the agon, Nietzsche's aim is to show that the very conditions for ‘unleashing the individual’ also generate the measure needed for general well-being”.



codificadas que poderiam ser usadas para julgar a vitória e a derrota dos indivíduos nas competições. Siemens acredita que a disputa inicia quando toda e qualquer norma é colocada em discussão. Como Owen expressa: “devemos falar da legalidade sem lei. Uma lei ou norma que poderiam julgar vitória para todos as competições, além do rumo tomado por cada uma” (OWEN, 2002, p. 97)<sup>94</sup>. Isso, porque para Owen, qualquer lei, se estabelecida, além de contenção, dissolve o agon. Logo, esse modelo de perfeccionismo valorizaria a contestação política, capaz de gerar e de ampliar virtudes e capacidades de seus cidadãos. Segundo Hatab, Nietzsche entende que oposição gera desenvolvimento. Ele defende que o self é formado através de interações agonísticas, ou seja, que buscam a contínua autossuperação, que visam o contínuo perfeccionismo. Nessa lógica, qualquer anulação do Outro seria uma anulação de si mesmo nesse sentido (HATAB, 2002, p. 137). Uma das características desse perfeccionismo agonístico é o surgimento dos indivíduos de exceção se dando sempre através da luta e da tensão. Hatab entende que isso coloca o agonismo como um fenômeno que deve ser interpretado como fundamentalmente social. Além disso, ele demonstra que o agon faz o indivíduo sempre querer ter como oponente um adversário forte, para que possa se sentir desafiado e, assim, possa buscar a contínua autossuperação. Ou seja, somente através da competição seriam gerados os grandes homens. O perfeccionismo agonista valoriza a

[...] contestação política não por sua capacidade de desafiar a violência e a exclusão, mas por realçar as virtudes e as capacidades dos cidadãos — para a sua *Bildung* dos melhores cidadãos. Em outras palavras, do ponto de vista perfeccionista, as políticas agonísticas estão preocupadas principalmente com a boa vida (FOSSEM, 2008, p. 385)<sup>95</sup>.

Nesse contexto, o surgimento dos indivíduos de exceção será determinado na filosofia nietzschiana, para Siemens, sempre em relação a um contexto maior ou coletivo, especificamente no reforço ou na perfeição da existência humana sem um fim definido. Siemens defende

---

<sup>94</sup> No original: “we must speak of lawfulness without a law. A law or standard that could adjudicate victory for all contests, apart from the course taken by each”.

<sup>95</sup> No original: “[...] political contestation not for its capacity to challenge violence and exclusion, but for its capacity to enhance citizens’ virtues and capacities — for its *Bildung* of better citizens. In other words, from a perfectionist standpoint, agonistic politics is primarily concerned with the good life”.

que a filosofia de transvaloração de Nietzsche está a serviço da perfeição humana, baseando-se na formação de comunidades agonísticas. Como Nietzsche coloca em DH:

[...] há sempre vários gênios que se estimulam mutuamente para a ação, assim como se mantêm mutuamente nos limites da medida. É esse o germe da noção helênica da disputa: ela detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio (NIETZSCHE, DH, p. 29-30).

Assim, para Siemens a busca pela perfeição dos indivíduos de exceção só poderá ser realizada efetivamente em comunidades não-coercitivas e que acomodem a liberdade dos indivíduos de exceção para romper com os costumes estabelecidos, criando uma nova lei ou um novo padrão de avaliação. Nietzsche sustenta que a civilização não é algo separado da natureza, mas uma modulação de impulsos naturais mais violentos em formas menos destrutivas. O agon, nessa concepção, é compreendido tanto como uma alternativa quanto como uma forma de resistência para aquele indivíduo de exceção tirânico. A demanda de Nietzsche por “a autotransformação não pode ser uma glorificação cega, solipsista do poder, como já argumentei, ela é inseparável da criação de comunidades éticas dentro de um projeto ético de perfeccionismo humano em aberto” (SIEMENS, 2002, p. 91)<sup>96</sup>. Owen expressa que os indivíduos de exceção não possuem um *telos*. Ao contrário, os indivíduos de exceção manifestam uma luta perpétua para aumentar e para expandir os poderes de autogoverno, para que se possam incorporar e até passar a apreciar a exposição ao acaso e a necessidade. Assim, Owen, ao se referir ao conceito de exemplar desenvolvido pelo filósofo de Röcken, diz:

[...] uma cultura ética consiste em criar e sustentar a liberdade, deve ser agonística também no sentido de atrair os indivíduos para uma vida de liberdade por meio da produção de uma pluralidade de

---

<sup>96</sup> No original: “self-transformation cannot be a blind, solipsistic glorification of power if, as I have argued, it is inseparable from the creation of ethical communities within an ethical project of open-ended human perfectionism”.

exemplares concorrentes — não por imitação, mas por exemplo (OWEN, 2013, p. 80)<sup>97</sup>.

Segundo Siemens, os gênios (indivíduos de exceção) são uma preocupação recorrente na obra nietzschiana e possuem quatro qualidades intrínsecas: 1) os gênios são criadores de novos valores, trabalhos e visões. Para Siemens, os gênios são criminosos, uma vez que, na criação de novos valores, de uma nova norma ou lei, eles rompem com as leis e normas vigentes (SIEMENS, 2002, p. 85); 2) os gênios são esbanjadores de energia excedente. Eles possuem recursos para criar seus novos valores; 3) os gênios exigem vontade de coordenar e canalizar sua energia em atos criativos da legislação. Os gênios são voluntariosos; e 4) os gênios são um tipo que encarna os impulsos conflitantes. Na verdade, os indivíduos de exceção coordenam uma amplitude de perspectivas conflitantes, de valores, impulsos e esquemas. Essas são as qualidades internas dos gênios. Os indivíduos de exceção, assim, para Siemens, são o resultado final do trabalho acumulado de gerações, uma acumulação de recursos históricos e fisiológicos. Siemens também entende que esses gênios são a chave para o crescimento da humanidade como um todo:

Indivíduos excepcionais ou singulares não figuram como beneficiários exclusivos, mas como os grandes experimentadores, como a chave para perceber uma demanda perfeccionista que tem uma orientação genérica ou geral para a humanidade (SIEMENS, 2009, p. 30)<sup>98</sup>.

Além disso, Siemens entende que é só através da interação agonística que pode se moldar a qualidade particular transformadora dos indivíduos de exceção. É por isso que ele sugere que o que está em jogo para Nietzsche

[...] não se trata de apenas alguns indivíduos, mas do futuro da humanidade, uma preocupação que tem suas origens num impulso ético positivo que abastece o pensamento de Nietzsche do início ao

---

<sup>97</sup> No original: “[...] an ethical culture is to create and sustain freedom, it must be agonistic in a further sense of attracting individuals to a life of freedom by supplying a plurality of competing exemplars – not for imitation but for following”.

<sup>98</sup> No original: “Exceptional or singular individuals figure not as the exclusive beneficiaries but as the great experimenters, as the key to realizing a perfectionist demand that has a generic or general orientation toward humankind”.

fim: isto é, sua demanda perfeccionista de que superaremos nós mesmos, que façamos tudo para melhorar ou elevar a espécie, alargando o leque de possibilidades humanas (SIEMENS, 2008, p. 235)<sup>99</sup>.

Já Fossem defende que para a formação dos indivíduos de exceção, os teóricos agonistas argumentam dois pontos em comum: 1) a necessidade de reconhecer que a política está inevitavelmente ligada a violência e a exclusão<sup>100</sup>; e 2) uma afirmação da inerradicabilidade da violência e da exclusão. Isso faz Owen entender que a realização de um arranjo constitucional legítimo não é, portanto, uma aproximação a um consenso, mas sua abertura para a contestação democrática (agonismo). A deliberação agonística entre adversários não é uma falha no coração do constitucionalismo democrático. Segundo Siemens, Nietzsche possui um compromisso duradouro com a perfeição humana tão absoluto como indeterminado: um perfeccionismo quase inarticulável alimentado pela aversão e pelo antagonismo com as nossas realizações atuais como seres humanos (SIEMENS, 2002, p. 88). Para o comentador, os indivíduos de exceção são valorizados por Nietzsche por melhorarem a vida das comunidades que existem em torno deles. E isto, por exemplo, seria perfeitamente compatível com um “elitismo democrático”.

Owen argumenta que, segundo Nietzsche, o “movimento democrático dos nossos tempos” pode evitar seus problemas na medida em que cultiva uma cultura agonística, onde seus cidadãos se esforçam para desenvolver suas capacidades em disputas uns com os outros. Segundo Owen, para Nietzsche, a vida é um desafio e a vida em liberdade é dedicada à afirmação e a assumir esse desafio (OWEN, 2013, p. 80-81). Segundo Owen, a liberdade envolve, necessariamente, autossuperação para que seja possível superar desejos e impulsos. Assim, ele argumenta que não se deve interpretar a autossuperação de modo instrumental, ou seja, como uma forma de triunfar sobre alguns objetivos específicos. Enquanto a igualdade liberal busca afirmar todos como iguais uns aos

---

<sup>99</sup> No original: “[...] is not a few individuals but, in fact, the future of humankind, a concern that has its sources in a positive ethical impulse that fuels Nietzsche’s thought from beginning to end: that is, his perfectionist demand that we overcome ourselves as we are, that we do everything to enhance or elevate the human species by extending the range of human possibilities”.

<sup>100</sup> Hatab interpreta que para Nietzsche, “agir no mundo é sempre agir no meio de alteridade, de resistências ou obstáculos. Por isso sonhar com a ação sem a alteridade é anular a ação. Afirmar um ao outro como necessariamente constitutivo de si mesmos não serve somente para afirmar o campo cheio de ação (que é o sentido do eterno retorno), mas também para afirmar a ação como ação” (HATAB, 2002, p. 149-150).

outros, a ética do nobre incentiva os indivíduos de exceção a se afirmarem perpetuamente diante de si e dos outros. É isso que faz Nietzsche apresentar os tipos de igualdade que cada uma das moral defende de forma tão clara. Como argumenta o filósofo de Röcken:

Dois tipos de igualdade — A ânsia de igualdade pode se expressar tanto pelo desejo de rebaixar os outros até seu próprio nível (diminuindo, segregando, derrubando) como pelo desejo de subir juntamente com os outros (reconhecendo, ajudando, alegrando-se com seu êxito (NIETZSCHE, HDH, 300).

Hatab argumenta que o respeito agonístico, por assegurar a não exclusão e o fair play acaba garantindo que nenhuma narrativa vitoriosa irá definir a autoridade unicamente em termos de seu próprio vocabulário; e assim garante que nenhuma narrativa concorrente possa reivindicar o status universal para falar do “povo”, da “nação”, da “humanidade” e da “liberdade”. Em última análise, ele sustenta que a orientação antiteleológica de Nietzsche permite uma garantia global de liberdade e inovação (HATAB, 1995, p. 202), na medida em que pode proteger contra o discurso totalitário. É de acordo com esta afirmação que, ao invés de rotular as pessoas como “mulheres”, “judeus” ou “homossexuais”, uma democracia pós-moderna irá enxergar os indivíduos como última instância indescritível, levando a uma ruptura das reduções linguísticas estáveis (HATAB, 1995, p. 216) usadas como um dos critérios para as práticas de exclusão existentes em categorias de raça, gênero e classe.

A compreensão de Owen é que o agon se apresenta como uma resposta de Nietzsche para resolver o problema do conformismo democrático. Seria por causa dessas disputas agonísticas que a cultura da sociedade grega antiga possuía um *ethos* institucionalizado de contestação em que os cidadãos se esforçavam para superar uns aos outros e estabelecer novos padrões de nobreza. Isso reforça a posição de Patton, que argumenta em defesa de um Nietzsche consciente da íntima ligação existente entre o desenvolvimento cultural da humanidade e a política. Para o comentador, Nietzsche também teria um claro conhecimento do funcionamento dos governos democráticos. Patton argumenta que o diagnóstico de Nietzsche é semelhante a uma premonição aos leitores do século XX, que estão conscientes dos efeitos de uma cultura política adversarial dominada por ciclos eleitorais e por meios de comunicação, de cálculo e de impasse político (PATTON, 2014, p. 105). Para que um

regime liberal democrático de tons agonísticos vingasse, Patton defende a realização de algumas ações na sociedade, sendo que a principal seria conceber a si mesmo como um legislador: “o cidadão de tal democracia por vir também teria de reconhecer as suas diferenças em relação às dos outros e aceitar que eles não necessariamente compartilham uma concepção comum de bem” (PATTON, 2014, p. 110)<sup>101</sup>. Nessa lógica, Hatab explica como a democracia pode ser entendida em termos agonísticos:

Os juízos políticos não são predeterminados ou ditados; os resultados dependem de uma disputa de discursos onde um ponto de vista *vence* e outros pontos de vista *perdem* em uma apuração dos votos; uma vez que os resultados são vinculativos e apoiados pelo poder coercitivo do governo, eleições e procedimentos democráticos estabelecem controle e subordinação temporários — que, no entanto, podem sempre ser alterados ou revertidos por causa da sucessão de disputas políticas periódicas. [...] as eleições democráticas permitem, e dependem de trocas pacíficas e transições de poder. [...] A linguagem é a arma em disputas democráticas. Os resultados vinculativos, no entanto, produzem efeitos palpáveis de ganho e perda que fazem das trocas políticas mais do que apenas uma discussão ou um jogo. [...] A urgência de tais disputas políticas é que os perdedores devem ceder e viver sob as políticas do vencedor; notamos, portanto, configurações específicas de poder, de *dominação e submissão* na política democrática (HATAB, 1995, p. 63)<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> No original: “the citizen of such a democracy to come would also have to recognize his or her differences from others and accept that they do not necessarily share a common conception of the good”.

<sup>102</sup> No original: “Political judgments are not preordained or dictated; outcomes depend upon a contest of speeches, where one view *wins* and other views *lose* in a tabulation of votes; since the results are binding and backed by the coercive power of the government, democratic elections and procedures establish temporary control and subordination – which, however, can always be altered or reversed because of the succession of periodic political contests. [...] Democratic elections allow for, and depend upon, peaceful exchanges and transitions of power. [...] Language is the weapon in democratic contests. The binding results, however, produce tangible effects of gain and loss that make political exchanges more than just talk or a game. [...] The urgency of such political contests is that losers must yield to, and live under, the policies of the winner; we notice, therefore, specific configurations of power, of *domination and submission* in democratic politics”.

Owen entende que o caminho para isso é uma educação agonística, que para Nietzsche melhorará boa parte da sociedade. Como o filósofo da moral diz: “o objetivo da educação ‘agônica’ era o bem do todo, da sociedade cidadina” (NIETZSCHE, DH, p. 30). Cada cidadão grego era incentivado a participar das competições agonísticas. Segundo Owen, os jovens pensavam no bem-estar de sua cidade natal quando disputavam estas competições. Owen se preocupa com a nobreza; nobreza esta que para ele é uma concepção da autossuperação, do aumento das competências e das capacidades humanas. Para ele, Nietzsche oferece recursos para um entendimento convincente da nobreza democrática que é apropriado para as condições de pluralismo. Ele também entende o pensamento nietzschiano como de fundamental importância para a realização das tarefas democráticas contemporâneas. O ponto de Owen é que o critério da nobreza acaba sendo esta vontade de auto responsabilidade, que consiste em cultivar a capacidade e a disposição para o autogoverno. Esse cultivo, ele entende que para Nietzsche, é o segundo dever consigo mesmo. Em outras palavras, para Owen, é em e através de compromissos agonistas de cidadania democrática que os cidadãos exercitam e desenvolvem suas capacidades e disposições que compõem a nobreza democrática, colocando a si mesmo como um indivíduo politicamente soberano (OWEN, 2002, p. 128). Assim, ele entende que o cultivo da nobreza não pode ser um assunto privado. Como ele explica,

Nietzsche descreve a moralidade nobre em termos de uma afirmação da relação entre o eu e o mundo baseada no pathos de distância que atende à ordem hierárquica, na qual a palavra “bom” simplesmente se refere às capacidades e características exibidas pelos nobres. Esse pathos de distância social é a condição de possibilidade do pathos de distância interior, pelo qual os seres humanos são levados a exercer a atividade da autossuperação orientada para o ideal nobre (BGE 257). No entanto, esse pathos de distância requer tanto relações intrassociais de dominação (uma ordem social hierárquica) e expressões extrasociais de uma vontade de dominação (o estabelecimento e a segurança da comunidade política), se se pretende que seja produzido e mantido. Esse ponto tem implicações consideráveis para a natureza desse

estilo de raciocínio ético no qual, de acordo com Nietzsche, as capacidades e características exibidas e valorizadas pelos nobres são aquelas que produzem e sustentam sua consciência de poder (OWEN, 2002, p. 122)<sup>103</sup>.

Na contestação de perspectivas, os indivíduos desafiam uns aos outros para exercer virtudes e capacidades em se colocar adiante e rever sua perspectiva, e, assim, cultivarem sua nobreza. A pluralidade de perspectivas é concebida como uma condição para a nobreza; o objetivo não é chegar a uma perspectiva comum, mas sim a uma pluralidade produtiva. Voltando à Nietzsche, Hatab observa que o perspectivismo, para Nietzsche, não significa ceticismo radical ou relativismo. O que esse perspectivismo promove é um pluralismo agonístico — que Hatab interpreta como “significativamente ‘negativo’” (HATAB, 1995, p. 186) em sua descrição da natureza humana e das relações humanas — que argumentam contra a universalidade, a igualdade e a harmonia, enfatizando as diferenças e os conflitos. Assim, é possível concluir que o perfeccionismo agonístico não pede aos indivíduos para abandonarem seus compromissos éticos e filosóficos quando estiverem em público, como faria o perfeccionismo moral defendido por Cavell. Ao invés disso, esse tipo de perfeccionismo utiliza a esfera pública para permitir que as pessoas possam se desenvolver e desenvolver concepções do que seria uma vida virtuosa, mesmo que em constante embate com certas regras ou com certas concepções de bem de outros indivíduos. Segundo Patton, o reconhecimento da evolução da sociedade moderna, inevitavelmente, implica uma pluralidade de visões religiosas, filosóficas e morais. “Em outras palavras, um governo democrático eficaz e estável já não será capaz de esperar que todos tenham as mesmas opiniões e objetivos, terá que levar em consideração uma pluralidade de concepções do bem”

---

<sup>103</sup> No original: “Nietzsche describes noble morality in terms of an affirmation of the relationship between self and world predicated on the pathos of distance which attends the social order of rank in which the word ‘good’ simply refers to the capacities and traits exhibited by the nobles. This pathos of social distance is the condition of possibility of the pathos of inner distance whereby human beings are driven to engage in the activity of self-overcoming oriented to the noble ideal (BGE 257). However, this pathos of distance requires both intra-social relations of domination (a social order of rank) and extra-social expressions of a will to domination (the establishment and security of the polity) if it is to be produced and maintained. This point has considerable implications for the nature of this style of ethical reasoning in that, on Nietzsche’s account, the capacities and traits that are exhibited and valued by the nobles are those that produce and sustain their consciousness of power”.



(PATTON, 2014, p. 107)<sup>104</sup>. Para Owen, é neste ponto que o perfeccionismo enxergado na filosofia nietzschiana se estabelece com alicerces escorados em ideias já defendidas por Maquiavel.

Nietzsche aprova essa visão de que a prerrogativa de assumir compromissos deve ser considerada um continuum, já que uma coisa é poder honrar os compromissos assumidos sob condições propícias e outra é ser capaz de mantê-lo em condições desfavoráveis. Isto para dizer que, da mesma forma que Maquiavel permite graus de virtù cívica ou principesca, Nietzsche permite graus de virtù ética (OWEN, 2002, p. 117-118)<sup>105</sup>.

O fato de Nietzsche permitir graus de virtù ética em sua visão trágica de mundo é justificado pelo fato de que o processo de contínua autossuperação do indivíduo se constitui como a razão para reconhecer o caráter trágico da condição humana, reconhecendo que nossa sujeição “a fortuna (isto é, o acaso e a necessidade) é uma característica ineliminável da nossa condição e, portanto, que o autogoverno envolve o exercício e o cultivo de capacidades e a disposição necessária para afirmar este fato” (OWEN, 2002, p. 118)<sup>106</sup>. Para Owen, Nietzsche endossa a posição da tragédia grega que havia recebido a expressão mais recente nos escritos de Maquiavel<sup>107</sup> durante o Renascimento. A posição que ele endossa é de que somos seres sujeitos em grande medida à fortuna. Logo, a necessidade de se afirmar, de se tornar um indivíduo soberano se constitui como uma vontade manifestada para aumentar nossos poderes frente ao

---

<sup>104</sup> No original: “In other words, effective and stable democratic government will no longer be able to expect that everyone will have the same opinions and objectives but will have to take into account a plurality of conceptions of the good”.

<sup>105</sup> No original: “Nietzsche endorses this view that the entitlement to make commitments is to be seen as a continuum, since it is one thing to be able to honour one’s commitments under propitious conditions and another to be able to hold to one’s commitments in unfavourable conditions. This is just to say that in the same way that Machiavelli allows for degrees of civic or princely virtù, Nietzsche allows for degrees of ethical virtù”.

<sup>106</sup> No original: “fortuna (i.e., chance and necessity) is an ineliminable feature of our condition and, thus, that self-government involves the exercise and cultivation of the capacities and the disposition required to affirm this fact”.

<sup>107</sup> Segundo Gambino, quando Nietzsche sugere que deve ser lido na tradição do realismo de Tucídides e Maquiavel, ele faz isso não porque quer impor a identidade através da dominação, mas porque entende que o total domínio sobre seus oponentes é inconsistente com a ideia agonista. O realismo político é uma doutrina das limitações trágicas e requer dos atores políticos força suficiente para lidar com as contingências da existência temporal (GAMBINO, 1996, p.443).

acaso e a necessidade que a vida nos coloca à prova. Owen, quando trata do perfeccionismo agonístico, está pensando nessa noção de nobreza vinda de Nietzsche, da autossuperação dos indivíduos, do alargamento das competências e das capacidades humanas. Em outras palavras, “o objetivo não é apenas a realização de uma maior excelência de acordo com alguma medida específica, mas a definição de uma nova medida de excelência para superar a antiga” (FOSSEM, 2008, p. 389)<sup>108</sup>.

Owen argumenta que a concepção de nobreza e da contestação política requer alguma elaboração para ficar clara. Para ele, assim como para Nietzsche, a autossuperação dos indivíduos e, portanto, o cultivo da nobreza, não podem ser um assunto privado. Owen defende que subjacente a esta ligação está a teoria perspectivista que deriva de Nietzsche. Os padrões de excelência estão em perspectivas na natureza, o que significa que eles são constituídos por indivíduos com atribuições próprias de valor. Crucialmente, para um indivíduo adotar um valor não basta simplesmente afirmar certos padrões de excelência, mas também é necessário se envolver em um compromisso de reexame contínuo dos padrões do meio com um envolvimento com outras perspectivas, ou seja, um compromisso com a autossuperação (OWEN, 1995, p. 142-144, p. 160). Assim, Owen defende sua prática agonística em um duplo sentido:

[...] por um lado, as práticas são caracterizadas por comunidades históricas em que as pessoas disputam consigo mesmas e umas com as outras para alcançar a excelência; e, por outro, as práticas são caracterizadas pela contestação de perspectivas plurais referentes ao caráter de excelência (OWEN, 1995, 144)<sup>109</sup>.

Logo, como explica Fossem, uma pluralidade de perspectivas é concebida como uma condição para a nobreza; o objetivo não é chegar a uma perspectiva comum, mas fazer uma pluralidade produtiva (FOSSEM, 2008, p. 390). Para Owen, então, a política está inextricavelmente ligada a ética e a uma cultura pública agonística. Owen também argumenta que a política liberal igualitária foca na despolitização do indivíduo. Despolitização que sufocaria o desenvolvimento das

---

<sup>108</sup> No original: “the aim is not only the achievement of greater excellence according to some specific measure, but to set a new measure of excellence to overcome the old”.

<sup>109</sup> No original: “firstly, practices are characterised by historical communities in which persons contest with themselves and each other to achieve excellence; and, secondly, practices are characterised by the contestation of plural perspectives concerning the character of excellence”.

virtudes e a capacidade dos cidadãos. Como ele argumenta, o cultivo da nobreza é prejudicado por uma separação liberal entre o público e o privado e por uma demanda da neutralidade do Estado (OWEN, 1995, p. 167-168). Além disso, Owen entende que é no exercício das virtudes e das capacidades que os indivíduos se tornam livres na arena pública (OWEN, 1995, p. 169), sendo um critério da nobreza a vontade de auto responsabilidade do indivíduo consigo mesmo. Atividade que consiste em cultivar a capacidade e a disposição para o autogoverno.

A implicação desse argumento é a de que a democracia moderna pode evitar as armadilhas que Nietzsche identifica no “movimento democrático dos nossos tempos” na medida em que cultiva uma cultura política agonial na qual os cidadãos se esforçam para desenvolver as suas capacidades de autogoverno em competição uns com os outros, uma cultura que honra cidadãos democráticos exemplares como modelos que devemos buscar corresponder e superar. O ponto desse argumento nietzschiano é que se a democracia deve atender às suas próprias melhores aspirações, ela requer cidadãos que cultivem as virtudes políticas (por exemplo, a independência de espírito) necessárias para essa tarefa. Esse é um objetivo central do agon democrático: cultivar cidadãos que apoiem a si mesmos como indivíduos soberanos (OWEN, 2002, p. 126)<sup>110</sup>.

O caminho para alcançar esse perfeccionismo agonístico nietzschiano, para Hatab, seria mais tangível caso trocássemos o respeito igualitário pelo respeito agonístico. Ele acredita que essa mudança resolveria boa parcela dos atuais problemas democráticos. Segundo Hatab, o respeito democrático proíbe a exclusão e exige a inclusão. O respeito pelo outro como outro pode evitar um sentimento insípido de

---

<sup>110</sup> No original: “The implication of this argument is that modern democracy can avoid the pitfalls that Nietzsche identifies in ‘the democratic movement of our times’ to the extent that it cultivates an agonial political culture in which citizens strive to develop their capacities for self-rule in competition with one another, a culture that honors exemplary democratic citizens as setting standards that we should seek to match and surpass. The point of this Nietzschean argument is that if democracy is to meet its own best aspirations, it requires citizens who cultivate those political virtues (e.g., independence of mind) which are necessary to this task. This is a central purpose of the democratic agon: to cultivate citizens who stand to themselves politically as sovereign individuals”.

“tolerância”, um “relativismo” desleixado ou um espírito inapropriado da “neutralidade”. Esse respeito decorre não de considerar positivamente os outros, mas de reconhecer e afirmar a contingência e a finitude das próprias crenças e interesses. Assim, o respeito agonístico permite afirmar, simultaneamente, as crenças individuais e coletivas e deixar os adversários se apresentarem como competidores dignos no discurso público. Seria possível falar de respeito, assim, sem ignorar o fato de que a política envolve desacordos perpétuos e que não haverá uma resposta adequada à pergunta: por que eu deveria respeitar uma visão que eu não concordo? Desta forma, crenças sobre o que é melhor podem ser coordenadas com uma abertura a outras crenças e a disposição para aceitar o resultado de uma disputa aberta com a cidadania plena. O respeito democrático, portanto, seria uma mistura dialógica da afirmação e da negação, uma influência política que implica a concessão à todas as crenças, recusando qualquer crença e a percepção do próprio ponto de vista como agonisticamente implicada com pontos de vista opostos. Em suma, segundo Hatab, será possível combinar: 1) a tendência histórica de movimentos democráticos que promoverão a liberdade de expressão, o pluralismo e a liberação das restrições tradicionais; e 2) um perspectivismo nietzschiano e o respeito agonístico para se chegar a um modelo pós-moderno de democracia que proporcione tanto uma abertura não fundacional quanto uma atmosfera de discurso político civil (HATAB, 1995, p. 69-70).

Como se vê, um perfeccionismo agonístico não é um impedimento para a existência de uma democracia liberal. Serve como um contraponto fundamental para a teoria preponderante que estabelece o nivelamento dos indivíduos. Então, essa busca pela perfeição, esse intenso incentivo ao desenvolver de cada um, que acaba refletindo diretamente no crescimento do outro e da sociedade como um todo, surge como uma opção para a democracia não cair no conformismo tão criticado por autores democráticos, como Mill e Emerson. Para Owen, é esse processo agonístico, na democracia, que revelará um processo humanista cívico. Isso, uma vez que é na arena da política em que se expressa a preocupação com o caráter da nobreza ao se discutir sobre as virtudes e os valores que devem ser cultivados comunitariamente (OWEN, 1995, p. 160). Como Hatab coloca, a defesa da democracia pós-moderna pode argumentar para uma inclusão sem o tipo da igualdade liberal defendida por Rawls, simplesmente porque se recusará a sancionar quaisquer critérios decisivos para a exclusão (já que isso constituiria uma metanarrativa que iria contra a noção clássica do agon). Assim, para Hatab, a democracia ganha o agon político atual, não por razões positivas, mas porque é o único arranjo

político apropriado para uma atmosfera pós-moderna (HATAB, 1995, p. 4). É isso que faz Hatab enxergar a democracia liberal convivendo saudavelmente com o agonismo nietzschiano, já que

[...] a vida política democrática pode apresentar certos elementos criativos, não igualitários e agonistas em um grau que pode justificar chamá-los de nietzschianos o suficiente para apoiar uma apropriação democrática de Nietzsche (HATAB, 2002, p. 141-142)<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> No original: “democratic political life can exhibit certain creative, nonegalitarian, and agonistic elements to a degree that may warrant calling it Nietzschean enough to support a democratic appropriation of Nietzsche”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, foi buscado demonstrar que o perfeccionismo nietzschiano pode, sim, ser compatível com o liberalismo democrático igualitário (capítulo três). Essa igualdade difere daquela pregada por John Rawls (capítulo um), mas é uma igualdade que se propõe dar aos indivíduos as mesmas chances de disputar de forma igual a possibilidade de alcançar um crescimento, além de também poderem ser beneficiados pela autossuperação dos outros sujeitos de sua sociedade. Como Hatab argumenta, um defensor da democracia liberal igualitária pode concordar que a igualdade não precisa se referir a algo material ou intrínseco à natureza humana, mas simplesmente pode indicar uma igualdade de tratamento, uma igualdade de consideração e uma igualdade de oportunidades para a participação política (HATAB, 1995, p. 60). Logo, esse liberalismo democrático igualitário que Nietzsche pode contribuir ocorreria através do perfeccionismo agonístico que foi identificado por comentadores contemporâneos em sua filosofia. Como demonstrado, nos últimos 25 anos, uma parcela de teóricos vem defendendo que a filosofia de Nietzsche possui elementos que podem contribuir ativamente para um revigoramento da democracia. Pensadores como David Owen, Lawrence J. Hatab, Herman Siemens e Vanessa Lemm apresentam, cada um por um caminho conceitual diferente, que a disputa no agon, com seu caráter perpétuo e inerradicável, é uma maneira para vencer o conformismo democrático e para interromper o nivelamento por baixo da sociedade. Além de se apresentar como um modo para que cada sujeito possa se autogovernar e alcançar contínuos novos patamares de uma perfeição que nunca se completará, mas que sempre se manterá como um objetivo.

Vimos que embora equivocada, a crítica de John Rawls de um perfeccionismo teleológico não deve ser descartada. Sua importância é inegável. Foi a partir de seus comentários críticos e sucintos à Nietzsche que o debate sobre as interpretações perfeccionistas de sua filosofia passou a ser discutido com maior intensidade. Debate amplificado principalmente após o contraponto feito por Cavell e sua interpretação de um perfeccionismo moral em Nietzsche, visão que é apoiada por outros teóricos, como Conant. Assim, mesmo interpretando que há um perfeccionismo político em Nietzsche, o que parece distante da proposta que o pensador alemão possuía, Rawls conseguiu enxergar a capacidade perfeccionista do pensamento nietzschiano. Mesmo levando em conta que Rawls tenha apresentado uma crítica despretensiosa e pouco criteriosa da obra nietzschiana, seu comentário contribuiu para os conceitos do filósofo

de Röcken ganharem um novo impulso. Essa busca pela perfeição, que está no centro do pensamento político do autor e vinha sendo rejeitada junto com seu pensamento político, no contexto anglo saxônico, passou a ter novas interpretações. Mais do que isso, essas leituras fizeram sua filosofia ser levada adiante, buscando uma utilidade, um pensar além que nem o próprio filósofo da moral havia imaginado.

Embora funcionem organicamente, os três capítulos dessa dissertação também apresentaram desafios específicos que precisaram ser vencidos. Dessa forma, o primeiro capítulo focou na demonstração de como a teoria da justiça desenvolvida por Rawls, sendo uma das mais influentes na teoria política contemporânea, cria seus alicerces em cima de uma noção de neutralidade que, ao ser analisada mais atentamente, não pode ser sustentada. Por isso, sua teoria é criticada por uma parcela considerável de liberais, já que como Raz<sup>112</sup> sustenta, “nem toda ação perfeccionista é uma imposição coercitiva de um estilo de vida”<sup>113</sup>. Mesmo assim, naquela altura, ninguém discordou do fato de Rawls ter utilizado Nietzsche como o exemplo dos motivos que levaram sua teoria a rejeitar qualquer tipo de perfeccionismo. Como procurou ser demonstrado, Rawls fala da figura nietzschiana atrelada a regimes totalitários. Imagem que o segundo capítulo tentou desfazer evidenciando que além de ser um pensador com recursos benéficos para se pensar a política, Nietzsche também apresenta uma crítica à democracia liberal igualitária, que hoje pode ser utilizada como uma robusta resposta ao liberalismo baseado na neutralidade defendida por Rawls. Como o pensador da moral diz:

Vós vos tornais cada vez menores, ó gente pequena! Desmoronais, ó amantes do bem-estar! Ainda perecereis – de vossas pequenas virtudes, de vossas muitas pequenas abstenções, de vossa muita pequena resignação! Demasiado macio, demasiado indulgente: assim é vosso terreno! Para tornar-se grande, porém, uma árvore deve lançar duras raízes em duras rochas! (NIETZSCHE, Z, Da virtude que apequena, 3).

---

<sup>112</sup> A diferença entre Raz, que incentiva um perfeccionismo liberal, e os teóricos do agonismo é de que, como explica Fossem, o perfeccionismo liberal utiliza as instituições públicas para promover uma concepção de bem. Já o perfeccionismo agonista não. Este deixa que os indivíduos sejam os responsáveis por promoverem suas próprias concepções de bem ao se autossuperarem (FOSSEM, 2008, p. 389).

<sup>113</sup> No original: “[...] not all perfectionist action is a coercive imposition of a style of life”.

Além disso, as falhas apontadas pelo teórico alemão na democracia também estão ligadas aos conceitos e a influência de filósofos da democracia, como Emerson. Assim, se o primeiro capítulo servia para demonstrar um panorama do liberalismo igualitário e as razões estabelecidas para sua neutralidade, o segundo se propôs a resgatar o pensamento político ao mesmo tempo em que demonstrou sua proximidade com um determinado tipo de democracia liberal não atrelada ao nivelamento por baixo dos indivíduos. Isso, acabou abrindo as possibilidades para se discutir qual tipo de perfeccionismo pode ser ligado à Nietzsche. Tarefa que foi realizada no terceiro capítulo com um mapeamento de quais tipos de perfeccionismos comentadores atrelaram à filosofia nietzschiana. Assim, foi apresentado a interpretação de Cavell, em sua influente leitura, que enxerga o perfeccionismo como um espelho do perfeccionismo emersoniano. Esse perfeccionismo incentivaria o indivíduo a encontrar em si mesmo um self melhorado. Sua autossuperação iria beneficiar somente a ele. Essa forma de perfeccionismo moral defendida por Cavell também é apoiada por Conant. Já Vaccari identifica um perfeccionismo que perpassa toda a obra de Nietzsche. Noção que também é compartilhada por Conway, embora para este, o pensador de Röcken primeiro apresenta um perfeccionismo político, para após *Assim Falou Zaratustra*, passar a desenvolver um tipo de perfeccionismo moral, que não precisaria mais de regimes políticos para vigorar. Mas, como demonstrado por uma terceira via de interpretação, que recupera a leitura do agon nietzschiano, nem um perfeccionismo moral e nem um político correspondiam exatamente aos propósitos defendidos por Nietzsche. Para os teóricos do agonismo, o perfeccionismo nietzschiano só pode funcionar através do agon, instrumento que visa uma constante e perpétua busca por níveis mais elevados de perfeição, da melhora do indivíduo e da melhora dos indivíduos e das instituições ao seu redor. É somente no confronto com um adversário, com o Outro, que se pode melhorar. Assim, os teóricos defensores do perfeccionismo agonista imaginam os desdobramentos que essa concepção poderia causar na democracia. Como Siemens recorda:

O conceito nietzschiano de agon gira em torno de uma reinterpretação dinâmica de resistência no contexto de potências em competição ou disputa. A resistência oferecida por um oponente não precisa ser uma força inibidora ou negativa, uma experiência de dor ou uma perda de potência a ser evitada. Pode também ser um estimulante que se



procura, um obstáculo que leva à atividade, à ampliação e à medição dos próprios recursos no esforço para se atingir o domínio (SIEMENS, 2012, p. 81).

Nessa lógica, o pensamento nietzschiano do agon se constitui como uma plataforma de contínuo melhoramento em que os indivíduos, instituições e posições estão constantemente em jogo, ora buscando se autossuperar e vencer o adversário, ora tentando manter sua posição dominadora. Mas sempre procurando alcançar um novo nível. Como Owen explica, é dentro da disputa agonística que o critério de nobreza acaba sendo despertado nos indivíduos de exceção: critério que contribui no cultivo e na capacidade para o autogoverno, entendido por Nietzsche como um dever dos indivíduos consigo mesmo. Owen entende que é dessa forma que os sujeitos poderão se colocar como politicamente soberanos (OWEN, 2012, p. 128). Mas se um perfeccionismo agonístico oferece possibilidades interessantes para um revigoramento do liberalismo democrático, também traz perigos que não apresentam nenhum tipo de resolução fácil. O maior desses é descobrir a melhor forma de enfrentar aquele indivíduo que busca ser o único soberano, que não aceita o perpétuo combate do agon e deseja encerrá-lo, colocando-se como único indivíduo superior. Naquilo que é chamado de antagonista. Assim, se para a democracia igualitária, o que busca se diferenciar, aquele que não aceita a posição dominadora, pode ser excluído do jogo democrático por ter uma posição incomum, no agon a proposta é um pouco diferente. Segundo o entendimento de Hatab, a solução de Nietzsche para esse problema está atrelada a sua forma de encarar a vida. Assim, agir no mundo da filosofia nietzschiana é sempre agir no meio da alteridade, das resistências e dos obstáculos. Logo, sonhar com uma ação sem alteridade seria anular a ação. Dessa forma, dentro do ambiente democrático, é necessário que um outro adversário tenha a capacidade de vencer no agon esse indivíduo que deseja se impor como o único soberano. Para ele, esse é um risco que um agonismo democrático precisa estar preparado e disposto a enfrentar, vencer e, eventualmente, também ser perder. Seria somente ao colocar tudo em jogo que a democracia evitaria o conformismo e se fortaleceria. Por isso, Hatab acredita que,

[...] como radicalmente aberta, uma política agonística tem a virtude de impedir o silenciamento de qualquer voz, algo especialmente importante quando mesmo disposições supostamente democráticas se acomodam às exclusões

(frustradas por cidadãos que não virão a ser imparciais o suficiente, racionais o suficiente, laicos o suficiente, deliberativos o suficiente, comunais o suficiente, virtuosos o suficiente, e assim por diante), tornando-se suscetíveis à forma mais irônica e insidiosa de tirania feita em nome da democracia (HATAB, 2002, p. 145)<sup>114</sup>.

Essa dissertação não teve intenção de “salvar” Nietzsche, de negar suas duras críticas aos mais diferentes sistemas e nem de higienizá-lo. Ao contrário, buscou contextualizar sua filosofia, coloca-la em perspectiva e pensar de que modo sua obra poderia ser utilizada para pensar uma sociedade democrática. Isso não se constitui apenas como um esforço para buscar “encaixar” Nietzsche dentro de um pacote liberal democrático. O entendimento seguido, assim como dos teóricos da corrente agonística nietzschiana, é de que o filósofo de Röcken apresenta importantes ferramentas conceituais para lidar com problemas que hoje ainda não encontram soluções adequadas. Assim, um retorno ao passado, um retorno à filosofia nietzschiana pode significar um salto para frente, uma chance de revigoramento democrático. Se Nietzsche não pensou na democracia quando tratava do seu agon, parece evidente que ele pensava em um contínuo cultivo do indivíduo e do seu redor. Esse seu perfeccionismo, que entendemos ser de viés agonístico, seria uma busca constante por um melhorar. Serviria como uma insatisfação que sempre colocaria o indivíduo em condição de ir adiante, mesmo que isso signifique sair da zona de conforto, represente derrotas temporárias ou expresse o descontentamento por não alcançar os indivíduos superiores. Assim, o perfeccionismo agonístico, ferramenta central no pensamento político nietzschiano (embora ele não a tenha chamado por este nome), acaba por apresentar uma alternativa viável para uma democracia liberal que quer ser igualitária, mas não de uma igualdade conformista com o indivíduo e com a sua posição de mediocridade. Mas sim uma democracia liberal igualitária que coloque os indivíduos em posição de almejar novas posições, novos objetivos e torne a existência um constante buscar.

---

<sup>114</sup> No original: “[...] as radically open, an agonistic politics has the virtue of precluding the silencing of any voice, something especially important when even purportedly democratic dispositions are comfortable with exclusions (frustrated by citizens who will not come around to being impartial enough, rational enough, secular enough, deliberative enough, communal enough, virtuous enough, and so on), thereby becoming susceptible to the most ironic and insidious form of tyranny done in democracy’s name”.

Ando em meio a esse povo e mantenho os olhos abertos: eles ficaram menores e se tornaram cada vez menores: – *mas isto se deve a sua doutrina da felicidade e da virtude*. É que são modestos também na virtude – pois querem o bem-estar. Mas somente a virtude modesta condiz com o bem-estar [...]. Alguns deles querem, mas a maioria é apenas objeto do querer. Alguns deles são autênticos, mas a maioria é de maus atores [...]. No fundo simploriamente querem uma coisa acima de tudo: que ninguém lhes faça mal [...]. Para elas, virtude é o que torna modesto e manso: com ela transformaram o lobo em cão, e o próprio homem, no melhor animal doméstico do homem [...]. Isso, porém, é *mediocridade*: embora se chame comedimento (NIETZSCHE, Z, III, Da virtude que apequena, 2).

## REFERÊNCIAS

ACUÑA, Germán Arturo Meléndez. **Filosofia e interpretação no pensamento do jovem Nietzsche**. Cadernos Nietzsche, v. 28, p. 157-181, 2011.

APPEL, Frederick, **Nietzsche Contra Democracy**, Ithaca: Cornell University Press, 1999.

APOLINÁRIO, José Antônio Feitosa. **As andanças do homem superior em Nietzsche**. Cadernos Nietzsche, v. 28, p. 263-295, 2011.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BÄUMLER, Alfred. **Nietzsche der Philosoph und Politiker**. Bibliotheca Reclam, 1931.

BENTHAM, Jeremy; MILL, John Stuart. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BILATE, Danilo. **Para além do ressentimento e do *pathos* da distância: a indiferença como amor fati**. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 196-210, jul./dez. 2013.

BRAGA, Antônio. **Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea**. Contraponto, Rio de Janeiro, 2011.

BROBJER, Thomas H. **The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society**. In: Nietzsche-Studien, v. 27, Berlim: Walter de Gruyter & CO., p. 300-318, 1998.

CANEY, Simon. **Anti-perfectionism and Rawlsian Liberalism**. Political Studies, XLIII, 1995, p. 248-264.

CAVELL, Stanley. **Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism**. Chicago: University of Chicago, 1990.

\_\_\_\_\_. **Conditions nobles et ignobles: La Constitution du perfectionnisme moral émersonien.** Paris: L'Eclat, 1993.

CHAVES, Ernani. **Ler Nietzsche com Mazzino Montinari.** Cadernos Nietzsche, v.3, p.65-76, 1997.

CONANT, James. **Nietzsche's Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator.** In: SCHACHT, R. Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future. Illinois: Cambridge University Press, 2001.

CONILL-SANCHO, Jesús. A **"grande política"**. Cadernos Nietzsche, v. 36, n° 2, s/p, 2015.

CONWAY, Daniel. **Política e decadência: O envolvimento crítico de Nietzsche com a modernidade europeia.** Cadernos Nietzsche, n° 32, p. 25-40, 2013.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche & the political.** London: Routledge, 1997.

CASTRO, Jean Gabriel C. da Costa. **Vida, agonismo e liberdade em Maquiavel e Nietzsche.** Anais do 36º Encontro Anual da ANPOCS, 2012.

DELBÓ, Adriana. **Nietzsche: sobre alguns problemas morais da democracia moderna.** Cadernos Nietzsche, v. 32, p. 149-166, 2013.

DETWILER, Bruce. **Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism.** Chicago: Univeristy of Chicago Press, 1990.

DIAS, Rosa. M. **Nietzsche e a questão do gênio.** In: BARRANECHEA, M.; PIMENTA NETO (Orgs.). Assim falou Nietzsche. Rio de janeiro: Sete Letras, 1999.

DJIGO, Sophie. **Free Spirits: Idealism and Perfectionism.** European Journal of Pragmatismo and American Philosophy, 2010, II, p. 160-172.

ELIAS, Norbert. **Os Alemães.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

EMERSON, Ralph Waldo. **Ensaio: primeira série**. Trad. Carlos Graieb e José Marcos Mariani de Macedo. Imago Editora, Rio de Janeiro, 1994.

FOSSON, Thomas. **Agonistic Critiques of Liberalism: Perfection and Emancipation**. Contemporary Political Theory, v. 7, p. 376-394, 2008.

GAMBINO, Giacomo. **Nietzsche and the Greeks: Identify, Politics, and Tragedy**. In: Polity, vol. 28, no. 4, 1996.

GARGARELLA, Roberto. **Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política**. Buenos Aires, Paidós, 1990.

GIACOIA JUNIOR, O. A **Crítica da Moral como Política em Nietzsche**. Humanas, Londrina, v. 1, n. 2, p. 145-168, 1999.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche & Para Além do Bem e do Mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Anticristo e o romance russo**. Campinas: IFCH/Unicamp, 1994.

GOLDMAN, Emma. **Anarchism and Other Essays**. London: Rough Draft Printing, 2013.

HATAB, Lawrence J. **A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics**. Chicago, Illinois: Open Court Publishing Co, 1995.

\_\_\_\_\_. **Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans**. Journal of Nietzsche Studies, v. 24, p. 132-146, 2002.

HASKAR, Vinit. **Equality, Liberty and Perfectionism**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Vol. I. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007.

HOBBSAWN, Eric J. **A Era dos Impérios: 1875-1914**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HOLLINGDALE, Reginald J. **Nietzsche: the Man and His Philosophy**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1965.

HURKA, Thomas. **Nietzsche: perfectionist**. In Brian Leiter & Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*. Oxford University Press, p. 9-31, 2007.

\_\_\_\_\_. **Perfectionism**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**. New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 1974.

KEHL, Renato. **A doença de Nietzsche**. Arquivos Brasileiros de Hygiene Mental. Março de 1934.

LEMM, Vanessa. **Is Nietzsche a perfectionist? Rawls, Cavell and the politics of culture in Nietzsche's 'Schopenhauer as educator'**. The Journal of Nietzsche Studies, Issue 34, p. 5-27, 2007.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche y ad individual: Rawls, Cavell y el debate sobre el valor del perfeccionismo para la democracia**. Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofia, n° 28, p. 87-104, 2009.

LIMA, Carlos Roberto Velho Cirne. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

LOPES, Rogério. **Elementos de retórica em Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 33, p. 89-134, 2013.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico**. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

LUKÁCS, Georg. **El Asalto a la Razón**. Barcelona: Grijalbo S.A, 1976.

MARTON, Scarlett. **A terceira margem da interpretação**. In: MÜLLER-LAUTNER, W. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. São Paulo: Annablume, 1997.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a crítica da democracia**. Dissertatio, v. 33, p. 17-33, 2011.

MAYER, Arno J. **A Força da Tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MEAKINS, William. **Nietzsche, Carlyle and Perfectionism**. The Journal of Nietzsche Studies, Vol. 45, Issue 3, Autumn 2014, p. 258-278.

MENDONÇA, Daniel de. **Deliberação e Democracia: em busca de uma normatividade possível**. Revista Política Hoje, Vol. 21, n. 1, 2012, p. 186-211.

MIYASAKI, Donovan. **A Nietzschean Case for Egalitarianism**. In: Nietzsche as Political Philosopher, edited by Barry Stocker and Manuel Knoll. Berlin: Walter De Gruyter, p. 155-170, 2014.

MONTINARI, Mazzino. **Interpretações nazistas**. Cadernos Nietzsche, v.7, p.55-77, 1999.

MORRISSON, Iain. **Nietzsche's Political Confusion**. Theoria. Volume 69, Issue 3, p. 184–210, December, 2003.

MULHALL, Sthepen; SWIFT, Adam. **Liberals and communitarians**. Oxford: Blackwell, 1992.

MULHALL, S. **Stanley Cavell: philosophy's recounting of the ordinary**. Oxford: Clarendon Press, 1994.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **O desafio Nietzsche**. Discurso, v.21, p. 7-29, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich W. **(DH) A Disputa de Homero**. In: Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos. Tradução e prefácio de Pedro Süsskind. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed, 7 letras, 2005.



\_\_\_\_\_. **(GC) A Gaia Ciência.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **(BM) Além do bem e do mal.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. **(Z) Assim falou Zaratustra.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **(SE) Schopenhauer como Educador.** Tradução Adriana M. Saura Vaz. Campinas: Faculdade de Educação/UNICAMP, 1999.

\_\_\_\_\_. **(CI) Crepúsculo dos Ídolos.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **(EC) Ecce Homo: de como a gente se torna o que é.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. **(EG) O Estado Grego.** In: Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos. Tradução e prefácio de Pedro Süsskind. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed, 7 letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **(EP) Escritos sobre política.** Vol. 1. Trad. Noeli Correia de Mello Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. **(GM) Genealogia da Moral.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **(HDM) Humano, demasiado humano.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **(HDM2) Humano, demasiado humano II.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **(AC) O Anticristo e Dítirambos de Dionísio.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **(NT) O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. (KGB) Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe. Nachlass, 1881.

NORVAL, Aletta J. **Aversive democracy: inheritance and originality in the democratic tradition**. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

OWEN, David. **Equality, democracy, and self-respect: reflections on Nietzsche's agonial perfectionism**. The Journal of Nietzsche Studies, Issue 24, p. 113–131, 2002.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche, Politics and Modernity**, London: Sage, 1995.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche's Freedom: The Art of Agonic Perfectionism**. In: Nietzsche and Political Thought. Edited by Keith Ansell-Pearson. London: Bloomsbury, p. 71-81, 2013.

PASCHOAL, Edmilson Antônio. **Entre a *décadence* e a *rangordnung*: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade**. Cadernos de filosofia alemã, jan.-jun., 2013, p. 15-29.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e o ressentimento**. Humanitas FFLCH/USP, 2015.

PATTON, Paul. **Nietzsche on Power and Democracy circa 1876–1881**. In: Nietzsche as Political Philosopher. Ed. Knoll, Manuel; Stocker, Barry. Walter De Gruyter, 2014, p. 93-111.

RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica**. Lua Nova – Revista de Cultura Política, n. 25, p. 25-59, 1992.

\_\_\_\_\_. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **O Liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

\_\_\_\_\_. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REGINSTER, Bernard. **The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism**. Harvard: Harvard University Press, 2009.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche – Biografia de uma tragédia**. São Paulo: Geração Editorial, 2002.

SALANSKIS, Emmanuel. **Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche**. Cadernos Nietzsche, n° 32, p. 167-202, 2013.

SANDEL, Michael J. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SCHRIFT, Alan D. **A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais**. Cadernos Nietzsche, v. 7, p. 3-26, 1999.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche for Democracy?**. IN: Nietzsche-Studien, 29. Berlim: Walter de Gruyter & CO., p. 220-233, 2000.

SIEMENS, Herman. **A atitude de Nietzsche em face da lei**. Cadernos Nietzsche, v. 31, p. 71-85, 2012.

\_\_\_\_\_. **Agonal Communities Of Taste: Law And Community In Nietzsche's Philosophy Of Transvaluation**. The Journal of Nietzsche Studies, v. 24, 2002, p. 83-112.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche's Critique of Democracy (1870—1886)**. Journal of Nietzsche Studies, v. 38, 2009, p. 20-37.

\_\_\_\_\_. **Yes, No, Maybe So... Nietzsche's equivocations on the relation between democracy and 'grosse Politik'**. In: Nietzsche, Power and Politics. Edited by Siemens, Herman / Roodt, Vasti. Walter de Gruyter, p. 231-268, 2008.

SILVEIRA, Denis Coutinho. **Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo**. In: Trans/Form/Ação, v. 30, p. 169-190, 2007.

SLOTTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

STACK, George. **Nietzsche & Emerson: An Elective Affinity**. Ohio University Press, Ohio, 1993.

TANNER, Michael. **Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VACCARI, Alessio. **The perfectionist dimension in Friedrich Nietzsche's critique of morality**. Τε!λος, vol. XVII/2, 2010, p. 171-187.

VILAS BÔAS, João Paulo Simões. **A Grande Política como proposta de superação do niilismo em Nietzsche**. Dissertação de mestrado - UFPR. Curitiba, 2011.

VITA, Álvaro de. **A justice igualitária e seus críticos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Pluralismo moral e acordo razoável**. In: Lua nova, v. 39, p. 125-148, 1997.

WALL, Steven & KLOSKO, George (eds.). **The Structure of Perfectionist Toleration**, in: Perfectionism and neutrality. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003, p. 231-256.

WARREN, Mark. **Nietzsche and Political Thought**. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

WHIPLASH – Em busca da perfeição. Direção: Damien Chazelle. Distribuição: Sony Pictures, 2014. DVD: 106 min.

YOUNG, Julian. **Friedrich Nietzsche: uma biografia filosófica**. Trad. Marisa Motta. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014.

ZAVATTA, Benedetta. **Historical Sense as Vice and Virtue in Nietzsche and Emerson**. The Journal of Nietzsche Studies, p. 372-397, 2013.